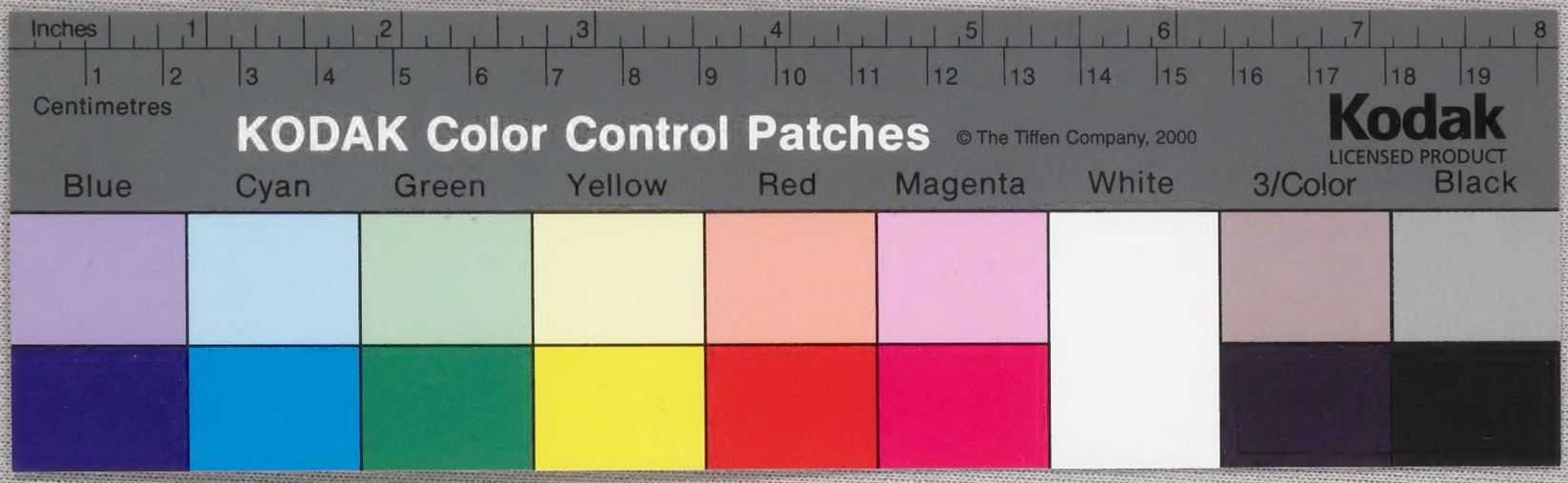
Inches
Centimetres
KODAK Color Control Patches
© The Tiffen Company, 2000
Kodak
LICENSED PRODUCT
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black

東京大学総合図書館
00043178 30

L 5/0
9

System

der

Rechtsphilosophie.

1072

Von

Adolf Lasson.

Berlin und Leipzig.
Verlag von J. Guttentag
(D. Collin).
1882.

B 24186

Vorrede.

Der Zeitpunkt, in welchem das vorliegende Buch in die Oeffentlichkeit tritt, legt dem Verfasser eine doppelte Erinnerung nahe.

Es ist jetzt ein halbes Jahrhundert vergangen seit Hegel's Tode. Mehrere Jahrzehnte hindurch hat Hegel's Lehre auf die Theologie, die Rechtswissenschaft, die historischen, die ästhetischen Anschauungen, ja auf das gesammte deutsche Geistesleben den tiefgehendsten Einfluss geübt; gegenwärtig ist in Deutschland die Zahl derjenigen, die von Hegel noch etwas aus eigener Kenntnis wissen, gering, und sich in des Mannes Sprache und Gedankengang hineinzufinden, scheint nur wenigen der Mühe werth. Bei der grossen Masse, bei Gelehrten wie bei Ungelehrten, hat sich das Urtheil festgestellt, dass Hegel's Lehre Trug und Täuschung, sein Verfahren unwissenschaftlich und willkürlich sei, und ungestraft darf jeder dürftige Anfänger auf fremden Credit hin das Andenken des Mannes beschimpfen, der den Fremden wol auch noch heute neben Kant als der bedeutendste und charakteristischste Vertreter des deutschen Gedankens erscheint.

In eben diesem Jahre ist zugleich ein volles Jahrhundert verflossen seit dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft". Scheinbar hat Kant ein ganz anderes Schicksal gehabt als derjenige, der unter seinen Nachfolgern so lange der gefeierteste war. Kaum wird heute ein Name häufiger genannt als derjenige Kant's. Die Kant-Literatur hat sich seit Jahren zu einer schwunghaft betriebenen Industrie her-

ausgebildet; die Kritik der reinen Vernunft insbesondere wird commentirt und excerpirt, interpretirt und kritisirt in infinitum. Aber all dies geräuschvolle Treiben vermag doch die Thatsache nicht hinwegzutäuschen, dass die Gestalt des Königsberger Weisen dem Bewusstsein und der Denkweise des gegenwärtigen Geschlechtes fremd und immer fremder geworden ist. Kant, der kühne aprioristische Systematiker des reinen Gedankens, der Schöpfer der metaphysischen Speculation bei den Deutschen, ist vergessen; übrig geblieben ist ein sensualistischer Empirist von skeptischer Haltung, ein etwas verfeinerter Nachfolger von Locke und Hume.

Vielleicht darf man es als einen Vorzug der deutschen Nation betrachten, dass sie sich zeitweise von den grossen Männern und den grossen Gedanken, die ihre Cultur in vergangener Zeit bestimmt haben, abzuwenden und sich in völlig entgegengesetzte Richtungen zu werfen vermag. Bei anderen Nationen ist es nicht so. Der Franzose hält an seinem Descartes wie der Engländer an seinem Lord Bacon fest, und die Gestalten dieser Männer sind typisch geblieben für den gesammten wissenschaftlichen Betrieb bei ihren Nationen bis auf den heutigen Tag. Die Deutschen haben es von je geliebt, das Eigenste, was sie haben, zeitweise mit Geringschätzung abzuthun und sich den Manieren der Ausländer hinzugeben. Gegenwärtig ist die edle Blüte des eingeborenen Idealismus des deutschen Geistes, sein Erbtheil und seine Signatur von den Jahrhunderten her, erstickt unter dem Wegekraut des common sense, unter der engbrüstigen Nüchternheit und handwerksmässigen Dürftigkeit des Sensualismus und Empirismus nach englischem Vorbild. So war es auch im Zeitalter vor Kant und bei denjenigen seiner Zeitgenossen, die sich seinem Einfluss am hartnäckigsten entzogen, und was sich heute als die neueste Weisheit giebt, das kann man ziemlich genau ebenso und mit dem gleichen Anspruch auch schon bei den deutschen Psychologen des vorigen Jahrhunderts lesen. Es scheint, als ob die unverwüstliche und unerschöpfliche Productionskraft der Deutschen sich zuweilen auf Nebenwege verliere nur zu dem Zwecke, um in scheinbarer Zerstreuung Kräfte zu neuem Anlauf und Stoffe zu neuer Verarbeitung zu sammeln. Dass der deutsche Geist sich und seinen Adel dauernd aufgebe, das ist auch jetzt nicht zu fürchten; die Zeit wird wiederkehren, wo er sich auf sein eigentliches Wesen zurückbesinnt und an seine Vergangenheit bedachtsam wieder anknüpft.

Die Periode der deutschen Philosophie, die von Kant bis Hegel reicht, ist genau in demselben Sinne classisch, wie die Periode der deutschen Poesie von Lessing bis Goethe, wie die Periode der deutschen Musik von Gluck bis Beethoven. In Leibniz hat die deutsche Philosophie ihren Vorläufer gehabt, wie die Poesie in Klopstock, die Musik in Bach. Die funfzig Jahre von 1781—1831 sind das eigentlich productive Zeitalter der deutschen Philosophie gewesen; alles, was später gekommen ist, ist unproductiv geblieben. Viel Feines und Geistreiches ist auch seitdem gesagt worden; nichts, was bleibende Macht besässe, nichts, was die Nation in ihrer Tiefe zu ergreifen vermöchte, nichts, was sich in umfassenderem Sinne fruchtbar erwiesen hätte. Gilt es zu erklären, wodurch die deutsche Nation vermocht hat, eine leitende Stellung unter den Völkern von höchster Cultur zu erringen, so muss man doch immer auf jene funfzig Jahre und ihre Ideenproduction verweisen.

Inzwischen hat sich nicht bloss der Charakter der wissenschaftlichen Theorieen verändert. Wissenschaftliche Theorie und Praxis des Lebens stehen sich nicht so äusserlich und gleichgültig gegenüber, wie man wol zuweilen meint. Den nächsten Rückschlag üben die grossen Evolutionen des Gedankens immer auf die Ausbildung von Recht und Staat. Im Zeitalter Kant's und Hegel's suchte man auf Ideen der Vernunft gestützt den Staat der Freiheit und Gerechtigkeit; es ist ganz natürlich, dass man im Zeitalter des skeptisch empiristischen Sensualismus ebenso den Staat des Nutzens und der Wolfahrt anstrebt. Der trivialste Gesichtspunkt hat sich allmählich mit siegender Gewalt die grosse Mehrzahl unterworfen. Was soll uns noch Idee, Vernunft, Wissenschaft! Wissen kann der Mensch doch nichts; Thatsachen beweisen. Die erste Thatsache aber ist, dass der Mensch essen will, möglichst viel und möglichst gut. Was soll uns

Freiheit, Individualität, Selbstthätigkeit! Ist der Mensch nur ein besonders glücklich organisirtes Thier, so ist es ausreichend, ihn mit sinnlichem Behagen zu versorgen, und diese Aufgabe zu lösen, bietet sich ein einfaches Mittel, die Staatssclaverei. Wozu hätte auch der Staat seine riesigen Mittel, wozu die Macht, jedem das Seine zu nehmen und jeden zu dem zu zwingen, was er am wenigsten mag, wenn er nicht einmal dieser Macht sich bedienen sollte, um die Menschen glücklich zu machen? Lasst nur erst den Staat in seiner modernen Entwicklung die Sache in die Hand nehmen, und es wird sich auf Erden eine Art von Glückseligkeit entwickeln, gegen welche die erbaulichsten Schauspiele, die uns die Despotieen des Ostens bieten, ein reines Kinderspiel sind.

Der Strömung der populären Meinung, die sich seit Jahren mit immer wachsender Gewalt in die eben bezeichnete Richtung geworfen hat, stellt sich das vorliegende Buch entgegen. Es hat keine andere Absicht, als die wissenschaftliche Erkenntnis vom Rechte zu fördern; aber die Rechtsphilosophie kann es gar nicht vermeiden, sich auf die Streitfragen politischer und socialer Natur einzulassen, die eben jetzt am lebhaftesten erörtert werden. Indem dieses Buch den utilitarischen Gesichtspunkten den Idealismus des Rechtsstaates gegenüberhält, erhebt es zugleich die Gegenstände der geläufigsten Discussion über das Parteigezänke hinaus in die lichteren Regionen einer wissenschaftlichen Erörterung im Lichte der obersten Principien.

Der Nachdruck liegt dabei auf der systematischen Anordnung des Ganzen. Durch die systematisch strenge Form der Durchführung des Princips allein kann der Philosoph hoffen, ausser der Fortbildung seiner Wissenschaft auch dem Fachmann, also in diesem Falle dem Juristen, eine nützliche Handreichung zu bieten. Was eine Rechtsphilosophie leisten kann, ist doch immer nur dies, dass das Einzelne des gegebenen Rechtsstoffes in einem neuen und helleren Lichte erscheint, wenn es in seinem gliedmässigen Zusammenhange mit den obersten Principien aufgefasst wird. Der Philosoph hat es nicht mit einem bestimmten positiven Rechte zu thun,

sondern im Grunde mit allem, was positives Recht jemals gewesen ist oder künftig einmal werden kann. Mit einzelnen mehr oder minder geistreichen Reflexionen über Eigenthum und Ehe, Gericht und Strafe, Staatsverfassung und ewigen Frieden ist nichts geschafft; es gilt nach Möglichkeit den positiven Rechtsstoff in seinem inneren Zusammenhange erkennend zu durchdringen. Freilich, der Philosoph hat wol die Pflicht, encyclopädisches Wissen anzustreben, um die zur Zeit sicher erkannten Thatsachen je an ihrer Stelle in das System der Vernunftbestimmungen einreihen zu können: die Aufgabe, mit dem Fachmanne auf dessen eigenstem Gebiete zu concurriren, hat er nicht. Unfehlbar ist die begriffliche Construction ebensowenig, wie jede andere Art der Forschung; aber selbst das Verfehlen und Misslingen kann, wo nur sonst ein ernstes Streben auf rechtem Grunde zu solchen Irrthümern im einzelnen verführt hat, der Wissenschaft förderlich werden, indem es zu weiterer Durchbildung der Begriffe Anregung giebt.

Seiner Form nach ist das vorliegende Buch als ein Handbuch angelegt, welches auch den Lernenden, Juristen sowol als Philosophen, seine Dienste zu leisten geeignet sein soll. Schon deshalb ist davon Abstand genommen worden, die Menge der im Texte zustimmend oder ablehnend berücksichtigten Schriftsteller ausdrücklich zu citiren. Die eingestreuten Literaturangaben werden ausreichen, damit der Anfänger sich weiter finden könne.

Zugleich giebt sich das Buch als ersten Theil der Ethik. Von der allgemeinen Grundlegung der Ethik ist dasjenige hineingearbeitet worden, was für die besonderen Aufgaben der Rechtsphilosophie unerlässlich schien. Seine Ergänzung fordert das Buch in einem Handbuche der Politik, das in Vorbereitung ist. So sehr die Politik ein integrirender Theil der Rechtsphilosophie ist, so schien doch eine abgesonderte Behandlung dieser Wissenschaft geeigneter, theils weil sie gemeinhin nicht unter dem Begriffe der Rechtsphilosophie mitbefasst wird, theils weil ihr, sollte irgend den wissenschaftlichen Anforderungen genügt werden, ein grösserer Umfang und eine eingehendere Darstellung zuzuweisen war. In die

Politik ist auch das Völkerrecht verwiesen worden, das nur in ihrem Zusammenhange seine rechte Stellung und sein wahres Verständnis finden kann.

Dem Verfasser ist es als eine Pflicht erschienen, in dieser Zeit dieses Buch zu schreiben. Er hat geglaubt, für die Philosophie wie für die Rechtswissenschaft einiges Förderliche vorbringen zu können: nun kann er nur das Urtheil Berufener mit Ergebung abwarten. Um die Unberufenen ist er fest entschlossen sich nicht zu kümmern. Wenn das Buch altmodisch erscheint, so lässt sich dagegen nichts thun. In diesem Buche ist allerdings viel von Vernunft, von Nerven und Muskeln gar nicht die Rede, und der Unterschied von weisser und grauer Commissur, von quergestreiften und glatten Muskeln wird nicht ein einziges Mal in Betracht gezogen. Selbst die günstige Gelegenheit, von den Bogos und Maoris, den Kunamas und Osseten und anderen gleich interessanten Völkerindividualitäten zu sprechen, ist völlig unbenutzt geblieben. Wer einmal altmodisch ist, der muss sich nicht scheuen, auch altmodisch zu erscheinen. Für die neue Weltanschauung des Neu-Conservativismus und der Neu-Orthodoxie, die durch den pharisäischen Schein frommer, „gläubig“ klingender Redewendung die principielle Uebereinstimmung mit den Idealen der Socialdemokratie, des praktischen Materialismus und des Ultramontanismus so schön und so erbaulich einzuhüllen weiss, fehlt es dem Verfasser an aller Sympathie und allem Verständnis. Er hält mit unbelehrbarer Starrköpfigkeit fest an den alten conservativen staatsbildenden Gedanken des preussischen Staates, an der alten evangelischen und lutherischen Orthodoxie, die wie die Werke vom Glauben so auch weltlich Geschäft von geistlichem sauber scheidet, und an dem altgermanischen Respect vor der Heiligkeit des Rechtes und den erworbenen Rechten, vor der Person und vor ihrem Eigenthum.

Uebrigens, wenn einer vor die Oeffentlichkeit tritt, so muss er auf die Möglichkeit gefasst sein, dass andere von ihm reden; um so weniger hat er Anlass, selbst von sich zu reden. Deshalb sei nur noch eine Bemerkung hinzugefügt. Ist in der Hauptsache in dem Buche einiges Brauchbare und

Förderliche zu finden, so darf der Verfasser für Mängel und Verfehlungen mildernde Umstände plaidiren, die ja wol auch in äusseren Verhältnissen gefunden werden können. Die Verhältnisse, in denen der Verfasser lebt, sind literarischer Production nicht günstig.

Hangelsberg, Villa Wöhlert,
den 4. October 1881.

A. Lasson.

und lassen sich deshalb an der dem Gesetze entsprechenden äusseren Handlung genügen, ohne auf die Absicht des Handelnden zu sehen, die ja für ein menschliches Auge ohnehin schwer zu erkennen sei. Er statuirt danach auch einen Unterschied von vollkommenen und unvollkommenen Rechten, je nachdem die Leistung des Geschuldeten sei es durch Krieg, sei es durch gerichtliche Klage erzwungen werden darf, oder bloss dem sittlichen Gefühl und dem Gewissen anheimgestellt bleiben muss. Der Grund für diese Verschiedenheit liege darin, dass die eine Art von Rechten dringlicher sei für die Existenz der Menschen als die andere, und dass sie auch auf ausdrücklichem Vertrage beruhe. Danach unterscheidet denn Pufendorf auch eine universale Gerechtigkeit von der particularen, von denen jene die Erfüllung moralischer Gewissenspflichten, diese die Erfüllung rechtlicher Zwangspflichten bedeutet (De iure nat. et gent. 1672. I, 1, 19 ff. I, 7, 7. I, 8, 3. VIII, 1, 1 ff.). Aber Pufendorf vermag nicht diese Gesichtspunkte, die er gefunden hat, festzuhalten und im einzelnen durchzuführen. Die juridische Zurechnung, die Beachtung von Absicht und Vorsatz bei der Beurtheilung des Unrechts scheint ihm, wie sogar manchen noch heut zu Tage, identisch mit sittlicher Beurtheilung; und in allen seinen Einzelausführungen verfährt er, als habe er den Unterschied von göttlichem und menschlichem Gericht, von Gewissenspflicht und Rechtspflicht völlig vergessen. Rechtliches und Moralisches tummelt sich bei ihm unterschiedslos in krauser Verwirrung durch einander. Nichts desto weniger haben seine Anläufe kräftig fortgewirkt, schon bei Leibniz, der sich sonst zu Pufendorf's Gegnern stellt. Leibniz hebt in der Gesetzgebung für menschliche Handlungen den Unterschied von Dürfen und Sollen hervor, von potentia moralis und necessitas moralis. Er unterscheidet drei Rechtsgesetze und danach drei Stufen der Gerechtigkeit: ein strictes Recht zunächst, welches Verletzung des Andern verbietet und die Anwendung des Zwanges gestattet; die Billigkeit sodann, welche Andere möglichst zu fördern gebietet; endlich eigentliche Sittlichkeit (pietas, probitas, honeste vivere), welche Selbstverleugnung befiehlt, über das irdische Leben hinaus auf ein transcendentes Gut verweist und in der Idee der Unsterblichkeit und Gottes wurzelt. Diese letztere Stufe, die Sittlichkeit, nennt er auch die universale Gerechtigkeit und fasst sie als den Inbegriff aller Tugenden, als das natürliche Recht des vollkommensten Staates, in welchem wir unter Gott als dem allweisen und allmächtigen Regenten leben (De notionibus iuris et iustitiae. 1693. Opp. philos. ed. Erdmann. S. 118 ff.). Entscheidend für das sichere Festhalten des Unterschiedes

zwischen Moral und Recht in der Wissenschaft sind dann erst die genaueren Bestimmungen des Chr. Thomasius geworden. Dieser trennt das Gebiet des Rechtes, das iustum, von dem des Moralischen, dem honestum, wie von dem der praktischen Wolanständigkeit und Klugheit, dem decorum; das Recht ist wesentlich negatives Gebot, und beschränkt sich auf die Ordnung der Beziehungen zu andern Menschen und auf die äusseren Verhältnisse der Menschen mit dem Streben, den äusseren Frieden zu bewahren. Das Kriterium des Rechtes ist die Erzwingbarkeit; den Rechtspflichten, bei denen der Zwang möglich ist, stehen als den vollkommenen Pflichten die moralischen, unerzwingbaren, als die unvollkommenen gegenüber (Fundamenta iuris naturae et gentium. 1718. I, 6, 35—42; 72—76). Die Lehre des Thomasius ist der Ausgangspunkt insbesondere auch für Kant's Auffassung des Verhältnisses von Recht und Moral geworden. Bei Kant zerfällt die „Metaphysik der Sitten", d. h., wie wir sagen würden, die Ethik, in zwei coordinirte Theile: Rechtslehre und Tugendlehre. Beide sind begründet in der praktischen Vernunft, beide haben ihr Princip in der Freiheit; aber das Recht zielt auf die äussere Freiheit den Andern gegenüber, die Moral auf die innere Freiheit, die Herrschaft der Vernunft über die Begierde. Für das Recht ist es charakteristisch, dass für dasselbe eine äussere Gesetzgebung möglich ist, weil es sich auf äussere Handlungen bezieht abgesehen von der Triebfeder, und dass deshalb der äussere Zwang für seine Erfüllung zulässig ist. Das Moralgesetz fordert dagegen, dass das Gesetz selbst auch die Triebfeder der Handlung sei; es begnügt sich nicht mit blosser Legalität, es fordert Moralität der Gesinnung. Der Grund dieser Scheidung des Ethischen in zwei Arten liegt in der Verschiedenheit der Aufgaben von Recht und Moral. Die Aufgabe des Rechtes ist, das äussere Zusammenbestehen der Menschen zu ermöglichen, soweit es von den Handlungen der Menschen als äusseren Thatsachen abhängt, und die formalen Bedingungen der äusseren Freiheit zu wahren, soweit die Willkür des einen auf die Willkür des anderen zu wirken vermag. Die moralische Pflicht geht dagegen auf eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. 1797). Wenn bei Kant Recht und Moral zwar unterschieden, aber einander nebengeordnet sind als die beiden Formen des Ethischen, so wird bei J. G. Fichte dieser Unterschied zu einem diametralen Gegensatz verschärft und das Rechtliche aus dem Gebiete des Ethischen völlig ausgeschlossen. Während die Moral zum Inhalte die freie Selbstbestimmung hat, welche fortschreitend die Unabhängigkeit vom Naturtriebe erringt, so

ist das Recht nur eine äussere mechanische Veranstaltung behufs der Möglichkeit des menschlichen Zusammenlebens. Es hat mit dem Sittengesetze nichts zu thun; der gute Wille kommt hier gar nicht in Betracht; das Recht muss sich erzwingen lassen, wenn auch kein Mensch einen guten Willen hätte. Im Rechte herrscht die praktische Macht des Syllogismus, die Denknothwendigkeit ist sein Princip. Wer mit Anderen in Gemeinschaft leben will, muss consequent sein und sich demgemäss in seinem Handeln beschränken, wo er in der Sinnenwelt Wirkungen übt, die auch Andere berühren. Der Charakter der Sittlichkeit ist die Selbstlosigkeit, moralische Gesinnung ist Liebe der Pflicht um der Pflicht willen; die rechtliche Gesinnung dagegen ist die Liebe seiner selbst um seiner selbst willen. So liegt das Recht ausserhalb der Moralität, aber es bildet einen Durchgangspunkt, um sich zur Moralität zu erheben (Grundlage des Naturrechts. 1796). Die letztere Bestimmung weiter ausbildend, hat Fichte später doch Recht und Staat in engere Beziehung zum Sittlichen gesetzt, indem er das Recht als die Bedingung der Sittlichkeit und den Staat nicht bloss als zwingende, sondern auch als befreiende Gewalt auffasste. Das Recht ist ihm so ein von der Vernunft gefordertes Mittel für den Zweck der moralischen Cultur der menschlichen Gattung, und die Aufgabe des Staates ist es, das Werden der Sittlichkeit zu ermöglichen (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1804. System der Rechtslehre. 1812. [Nachgelassene Werke Bd. II]). Hegel hat an der Trennung von Recht und Moralität festgehalten; aber bei ihm kehrt sich die Werthschätzung der beiden Glieder des Gegensatzes geradezu um. Seine Ethik wird im wesentlichen zur Rechtsphilosophie, und die Moralität erscheint innerhalb derselben als Durchgangspunkt für den Staat, der von ihm als die höchste Verwirklichungsstufe, als das reale Dasein der Sittlichkeit gefasst wird. Das „abstracte Recht“ freilich, welches sich ihm im Eigenthum, im Vertrag und im Unrecht darstellt, behandelt er getrennt vom Staate als die erste Form der Verwirklichung der Freiheit, als das unmittelbare Dasein, welches sich die Freiheit auf unmittelbare Weise giebt. Die „Moralität“, das Gebiet des Vorsatzes, der auf das Wohl gerichteten Absicht und des das Gute anstrebenden Gewissens, ist dem abstracten Recht gegenüber die höhere Stufe, indem hier erst die volle Subjectivität des Willens aufgeht, der sich in seiner Unendlichkeit erfasst. Aber erst in der „Sittlichkeit“, wie sie sich in den objectiven Instituten der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates darstellt, ist die Idee der Freiheit verwirklicht als eine vorhandene Welt, die auch das Selbstbewusstsein mit

vernünftigem Gehalte durchdringt (Grundlinien der Philosophie des Rechts. 1821). Die Herabsetzung des Rechtes und seine radicale Ausscheidung aus dem Gebiete des Ethischen, wie sie sich bei Fichte findet, so wie die vergötternde Ueberschätzung des Aufbaus der äusseren rechtlichen Ordnungen im Gegensatze zur Moralität, wie sie bei Hegel hervortritt, riefen dann bei den Nachfolgenden eine naturgemässe Reaction hervor. Man bemühte sich, Recht und Moral wieder einander nahe zu bringen, und verlor darüber freilich zuweilen den ganzen Gewinn an begrifflicher Strenge und Einsicht in das Wesen der Sache, der seit Thomasius gemacht war. Es mag genügen, von Ansichten Neuerer noch folgende als am meisten charakteristisch zu erwähnen. F. J. Stahl erkennt im Ethos einen Dualismus von Recht und Moral an, entsprechend einem doppelten Princip: der Idee der vollendeten Persönlichkeit einerseits und dem Plane der sittlichen Welt andererseits. Demgemäss bezeichnet er das Recht als das objective Ethos, das Ethos der menschlichen Gemeinexistenz, die Moral als das subjective Ethos, das Ethos des Einzelnen. Das Recht ist die Lebensordnung des Volkes, hervorgebracht durch die Gemeinschaft selbst, durch die menschliche Obrigkeit, eine menschliche Ordnung, zur Erhaltung von Gottes Weltordnung; die Moral enthält dagegen Gottes unmittelbare Gebote und umfasst das ganze sittliche Gebiet, während das Recht den Bau der menschlichen Gemeinexistenz nur nach seinem nothdürftigsten Bestande umfasst. „Die Moral bezielt eine Willensbeschaffenheit des Einzelnen, das Recht eine gegenständliche äussere Ordnung; jene ein sittliches Handeln, dieses eine sittliche Gestalt des öffentlichen Zustandes; jene die besondere That, dieses die allgemeine gleichmässig beobachtete Regel.“ Im Wesen des Rechtes liegt die Nothwendigkeit unausbleiblicher Erfüllung, die sich dem Widerstreben des Einzelnen gegenüber als physischer Zwang äussert; das Recht ist also zugleich ethisches Gebot und mechanisch sich erhaltende Einrichtung (Philosophie des Rechts. Bd. II. 3. Aufl. S. 191 ff.). Trendelenburg dagegen giebt die Scheidung des Legalen und Moralischen, des Gesetzlichen und Sittlichen ausdrücklich auf, seltsamerweise deshalb, weil sie „zu äusserer Gesetzespünktlichkeit der Pharisäer“ führen würde, womit man ja aber im Rechtsgebiete völlig zufrieden sein könnte. Das Recht steht auf dem Grunde der Ethik, nimmt aber unter den Gestalten der Ethik einen bestimmten Platz ein. Das ethische Princip ist die Verwirklichung des idealen Menschen im grossen Menschen der Gemeinschaft (d. h. im Staat) einerseits, und im individuellen des Einzelnen andererseits. Der unter-

scheidende Charakter des Rechtes ist es, die äusseren Bedingungen für die Verwirklichung des Sittlichen mit der Macht des Ganzen zu wahren. Es enthält sich somit alles dessen, was der individuellen Sittlichkeit angehört; es ist der Inbegriff derjenigen allgemeinen Bestimmungen des Handelns, welche die Erhaltung und Weiterbildung des sittlichen Ganzen und seiner Gliederung ermöglichen (Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 2. Aufl. 1868. § 46). Aehnlich wie bei Trendelenburg führt auch bei Ahrens das Bestreben, das Recht in möglichst enge Verbindung zur Moral zu setzen, zu Unklarheit und Verschwommenheit. Ahrens hält den Zwang für kein wesentliches Merkmal des Rechts und verwechselt, wie es Trendelenburg auch thut, die juridische Beurtheilung der rechtlichen Absicht mit der sittlichen Beurtheilung der freien Gesinnung. Doch macht er zugleich den Versuch, irgend einen Unterschied des Rechtes von der Moral festzuhalten. Das Recht bildet, meint er, eine Ergänzung für das Sittliche, indem es die Bedingungen normirt, unter welchen alle Güter und Güterzwecke in der menschlichen Gesellschaft verfolgt werden können. Moral und Recht sind demnach zwei verschiedene Formen der Verwirklichung des Guten. Die Moral bezieht sich auf die Motive der Handlung, auf Moralität, das Recht auf die Handlung an sich selbst nach ihrer objectiven Erscheinung, auf Legalität. Das Recht umfasst die Bedingungen für alles vernünftige Leben und Handeln und gestattet demnach auch den Zwang, der zu einem Mittel der Zucht für das Gute und Rechte, für sittliche Besserung wird, — eine Ansicht freilich, die völlig verkehrt ist und deren Consequenz bei religiös Gesinnten geradezu zur Erneuerung der Glaubensgerichte führen müsste. Denn wenn es nicht widersinnig, wenn es nicht unmöglich ist, zur Tugend und Heiligkeit zu zwingen, so ist es zweifellose heilige Pflicht, solchen Zwang anzuwenden. Die Moral ist nach Ahrens ferner unabänderlich, das Recht dagegen wandelbar und abhängig von historischen Zuständen und vom Volkscharakter. Jene untersteht nur der Beurtheilung des Gewissens, dieses wird von einer äusseren Autorität festgestellt und beurtheilt. Die Moral ist weiter, das Recht enger; nicht alles, was die Moral gebietet oder verbietet, gebietet oder verbietet auch das Recht; aber umgekehrt wird alles Rechtliche auch durch die Moral bekräftigt, — auch dies eine offenbar verkehrte Bestimmung (Naturrecht oder Philosophie des Rechtes und des Staates. 6. Aufl. 1870. Bd. I. § 37). H. Ulrici endlich lehrt, dass Recht und Moral trotz ihrer Zusammengehörigkeit doch streng auseinanderzuhalten sind. Das Recht ist die in der ethischen Natur des Menschen liegende

Verpflichtung, die Bedingungen für die Erfüllbarkeit des Sittengesetzes zu wahren und zu sichern; deshalb gehört zum Begriffe des Rechts einerseits die Erzwingbarkeit, andererseits die Einschränkung seines Gebietes auf diese unentbehrlichen Bedingungen und auf das äussere Thun und Lassen der Menschen (Grundzüge der prakt. Philosophie etc. Bd. I. 1873. S. 220).

2. Gelöst ist das Problem des Verhältnisses von Recht und Moral, welches R. v. Ihering das „Cap Horn der Rechtswissenschaft“ genannt hat, mit alledem nicht, schon deshalb nicht, weil man aus demselben Grunde, aus welchem man im Ethischen — denn von einer Ausscheidung des Rechts aus dem Ethischen kann gar nicht die Rede sein — Recht und Moral unterscheidet, auch noch andere ebenso tief greifende Unterschiede im Ethischen anerkennen muss. Rechtsgebot und Moralgebot heute noch als im wesentlichen übereinstimmend ansehen zu wollen, hiesse sich gegen die gesichertste Erkenntnis und gegen die offenbarsten Thatsachen verschliessen. Aber wenn z. B. das Verbot, meinem Nachbarn die Aussicht zu verbauen, sicher nicht in die Moral, das Verbot unkeusch und lieblos zu sein, sicher nicht in das Recht fällt: so fällt die Verpflichtung, meinen Freund durch Abnehmen des Hutes zu grüssen, oder Gastfreundschaft nach Landes- und Standesbrauch zu üben, oder die Formen der guten Gesellschaft innezuhalten, ebenso sicher weder unter die Moral noch unter das Recht. Solche Verpflichtung hat andern Inhalt und andere Form, andern Verpflichtungsgrund und andere Sanction als alles Rechtliche oder Moralische. Es ist eben neben Recht und Moral ein drittes Gebiet innerhalb des Ethischen anzuerkennen, welches zwischen beiden mitten inne steht: das Gebiet der Sitte, welche ihre Sanction nicht in äusserm Zwang, sondern in dem allgemeinen Urtheil, und welche ihre Quelle weder in dem Gesetze der Autorität noch in dem des eigenen Gewissens, sondern in der herrschenden Meinung vom Schicklichen und Geziemenden, in dem herrschenden Brauch und der Uebung findet. Das weite Gebiet dessen, was Recht und Moral frei lassen, wird durch die Sitte beherrscht und geordnet mit einer nach Form und Inhalt ebenso eigenthümlichen Gesetzgebung, wie es die des Rechts einerseits, der Moral andererseits ist, und die Lehre von den Sitten tritt gleichberechtigt neben die Lehre vom Recht und von der Moralität. Aber auch damit ist die Eintheilung des Ethischen noch nicht vollständig geworden. Gehen wir in der Erfahrung die Formen des menschlichen Handelns durch, denen wir das Prädicat der Vernünftigkeit beilegen, so finden wir noch Weiteres, was weder unter das Recht

noch unter die Moral oder unter die Sitte gehört und doch von allgemeingültigem Charakter ist. Ein Leben des Gebets und der Andacht zu führen im Hinblick auf das Reich Gottes und die transcendenten Güter des ewigen Lebens ist weder moralisch noch unmoralisch, ist weder unter dem Gesichtspunkte des Rechts noch unter dem der Sitte geboten oder verboten. Dieses Gebiet vernünftiger Selbstbestimmung des Willens, in welchem sich der Wille nicht durch endliche einzelne Zwecke und Güter, sondern durch den absoluten Zweck und den absoluten Willen Gottes bestimmt, darf man nicht mit der moralischen Tugendlehre verwechseln oder vermischen, sondern man muss es als ein besonderes und eigenthümlich von den anderen unterschiedenes Gebiet des Ethischen anerkennen. Wir nennen erst diese letzte und abschliessende Form des Ethischen, die in der Religion wurzelt, eigentliche Sittlichkeit, so dass wir ausser dem Recht noch drei andere selbstständige Formen des Ethischen anerkennen: Gesittetheit, Moralität und Sittlichkeit. Näher auf diese Unterschiede einzugehen, ist hier nicht der Ort. Es gehört auch dies zu den Voraussetzungen der Rechtsphilosophie, mit denen die Disciplin selber nicht weiter zu belasten ist. Ausführlicher über die Gliederung der Ethik handeln des Verfassers „Umrisse zur Lehre von der Schule“ (Berlin 1871. S. 6 ff.) und „Ueber Gegenstand und Behandlungsart der Religionsphilosophie“ (Leipzig 1879. S. 22—26). Einige für unsern Zweck unerlässlich scheinende Ausführungen über den gleichen Gegenstand finden sich im Folgenden (§ 13, 7).

§ 2.

Die Aufgabe der Rechtsphilosophie.

Die Aufgabe der Rechtsphilosophie ist, das vorhandene Recht in seinem vernünftigen innern Zusammenhange und Zusammenhange mit den andern Richtungen und Erscheinungen des Lebens zu begreifen. Das Recht selbst ist eine durch Erfahrung gegebene Thatsache; ausser dieser Thatsache findet aber die Rechtsphilosophie zugleich eine reich entwickelte Rechtswissenschaft vor, auf deren Ergebnisse sie sich stützt und gründet, indem sie aus allen wissenschaftlichen Erkenntnissen vom Recht das letzte und höchste Resultat zu ziehen unternimmt für die Erkenntnis des obersten Princips alles Daseins und aller Entwicklung des Rechtes wie

für seine Eingliederung in das einheitliche System der Erscheinungsformen der Vernunft. Die Rechtsphilosophie hat daher nicht die Aufgabe, selbst ein Recht zu produciren, etwa ein Recht, was sein sollte, verschieden von dem Rechte, was ist. Die Aufgaben, wie sie sich das Naturrecht oder das Vernunftrecht stellte, sind von der Rechtsphilosophie abzuweisen, weil sie theils überhaupt nicht lösbar, theils von der Philosophie nicht lösbar, theils nur in Folge eines völligen Missverständnisses der Natur und der Functionen des Rechtes gestellt worden sind.

1. Die Rechtsphilosophie übt auf einem besonderen Gebiete das Werk, das der Philosophie auf allen Gebieten zukommt. Die Aufgabe der Philosophie ist, im Seienden überhaupt die ihm immanente Vernunft zu begreifen, d. h. das Seiende zu erkennen. Die Voraussetzung der Philosophie wie aller Wissenschaft ist, dass im Seienden Vernunft und dass diese Vernunft auch erkennbar ist; ohnedas wäre Wissenschaft ein sinnloses und vergebliches Bemühen. Philosophie ist also Wissenschaft überhaupt; sofern es aber noch andere Wissenschaften giebt ausser ihr, ist die Philosophie das Ziel und der Abschluss für die andern Wissenschaften, zugleich aber denselben nicht fremd, sondern ihnen immanent und selbst von ihnen getragen und durchwaltet. Alle Wissenschaft, auch die letzten äusserlichen Handlangerdienste für die Wissenschaft mit einbegriffen, ist philosophisch in höherem oder geringerem Grade, sofern sie hinter die Erscheinung auf das Wesen und den vernünftigen Zusammenhang hindurchdringt; sie bleibt aber insoweit hinter der Philosophie zurück, als sie nicht an die höchsten und letzten Principien selbst ausdrücklich und mit bewusster Absicht anknüpft und nicht die letzte systematische Einheit alles Seienden anstrebt. Die Rechtsphilosophie verhält sich also zur Rechtswissenschaft, wie die Philosophie zu den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft überhaupt sich verhält; sie fasst die von ihr gelieferten Einzelerkenntnisse in einer höchsten Synthese zusammen. Ohne diese Einzelerkenntnisse, ohne das ihr von den Einzelwissenschaften überlieferte, schon in wissenschaftliche Form gebrachte Material ist die Philosophie ohnmächtig. Sie setzt nur die Richtung fort, welche in den Einzelwissenschaften bereits eingeschlagen ist, um bis zu einer letzten Einheit systematischen Erkennens fortzuschreiten. Die Rechtswissenschaft, sei sie nun Wissenschaft eines bestimmten einzelnen Rechtssystems, oder sei sie Wissenschaft von der historischen Entwicklung des Rechtes, hat ähnlich wie die

Sprachwissenschaft in hervorragendem Maasse ein philosophisches Element, und kann gar nicht anders als mit philosophischem Geiste fruchtbar betrieben werden, weil sie sich überall auf dem Boden geistiger Thaten und Thatsachen von verwickeltster Art bewegt, auf welche ein äusserliches, rein empirisches Verfahren gar nicht anwendbar ist. Die allgemeinen Lehren, welche der Betrachtung der einzelnen Rechtsinstitute und Rechtsbestimmungen zu Grunde liegen, tragen eigentlich schon den Charakter der Rechtsphilosophie an sich und gehen in dieselbe über, sobald die Absicht auf systematische Einheit der Erkenntnis ausdrücklich hervortritt. Somit herrscht zwischen Rechtsphilosophie und positiver oder historischer Rechtswissenschaft die engste Verwandtschaft; sie gehen mit fliessender Grenze unmerklich in einander über.

2. Man nennt die Ethik auch wol praktische Philosophie zum Unterschiede von der theoretischen Philosophie. Der Name ist richtig, sofern er den Gegensatz der Wissenschaft von der vernünftigen Willensbethätigung zu der Wissenschaft von der vernünftigen Erkenntnisthätigkeit bezeichnen soll, wobei dann als drittes Eintheilungsglied die ästhetische Wissenschaft als die Wissenschaft von der vernünftigen Phantasiethätigkeit gefordert wird. Soll aber der Name praktische Philosophie bezeichnen, dass dieser Theil der Philosophie der Praxis zu dienen, etwa Vorschriften und Regeln für das Handeln zu geben berufen sei, so wäre der Name mit Entschiedenheit abzulehnen. Alle Philosophie hat nur den einen Zweck der Erkenntnis des Seienden, ist also in diesem Sinne rein theoretischer Natur. Anweisungen zum Handeln lassen sich durchaus nur aus rationeller Empirie, nicht aus einer philosophischen Theorie schöpfen. Die Ethik lehrt demnach nicht, wie gehandelt werden soll, sondern wie in wirklicher Willensbethätigung sich die Vernunft ausprägt und von je ausgeprägt hat; sie giebt keine Vorschriften, sondern entwickelt den Inhalt und Grund des für das Handeln vernünftigerweise von je gültigen Sollens. Insbesondere gilt dies von der Rechtsphilosophie als einem Theile der Ethik. Auch sie ist reine Theorie von dem was ist, nicht eine Anweisung zu dem was sein sollte. Das Recht, was von je sich unter den Menschen entwickelt hat, sucht sie zu begreifen, aus dem Princip alles Rechts abzuleiten, nach seiner immanenten Vernünftigkeit zu erfassen. Nur beiläufig kann sie eine Vermuthung wagen, wie wol das vorhandene Recht nach dem ihm einwohnenden Triebe der Entwicklung sich weiter gestalten werde; aber das thut sie auf ihre Gefahr und ohne Gewähr. Nicht Philosophie, sondern die reife Erfahrung und

erprobte Einsicht des mit den Verhältnissen und Bedürfnissen, den Trieben und Meinungen der Menschen Vertrauten darf es unternehmen, die Fortbildung des Rechtes praktisch zu beeinflussen. Die Philosophie muss sich bescheiden. Sie kann keine Thatsachen aus Begriffen construiren, sondern muss sie sich von dem Empiriker überliefern lassen, weil Thatsachen nur auf empirischem Wege zu constatiren sind. Sie kann aber auch die unendliche Verwicklung des praktischen Lebens nicht beherrschen, weil erst die abgeklärte Erscheinung, die der Zufälligkeit entkleidet und zu reiner Form idealisirt ist, ein geeignetes Object für ihre Functionen und Verfahrungsweisen bildet. Dagegen bleibt der Rechtsphilosophie die hohe Aufgabe, dem denkenden Bewusstsein die Erkenntnis von dem Zusammenhange des Rechts mit den obersten Principien der vernünftigen Weltordnung und des bestimmten einzelnen wirklichen Rechts mit dem Princip alles Rechts zu vermitteln. Es giebt ohne Zweifel Objecte, die so aus dem Absoluten abzuleiten Aberwitz wäre: Heraldik, Polizeiwissenschaft, die Regeln des Schachspiels. Zum Rechte dagegen haben wir von vorn herein das Vertrauen, dass es zu den geheiligten Grundlagen alles Daseins und Lebens gehört und seiner Existenz wie seinem Inhalte nach in engster Verbindung steht mit den obersten Zwecken des absoluten Grundes aller Dinge. Dies Vertrauen muss sich allerdings erst im Fortgange der Untersuchung rechtfertigen.

3. In ihrer geschichtlichen Wirklichkeit freilich hat die Rechtsphilosophie von ihren ersten Anfängen an und bis auf den heutigen Tag ihre Aufgabe meistens dahin missverstanden, dass sie dem Rechte gegenüber, welches galt, ein anderes vollkommeneres Recht aus reinem Denken aufstellen zu müssen glaubte, um das vorhandene Recht zu Gunsten eines solchen ausgedachten Rechtes zu verwerfen. Bei den Griechen, bei denen das Privatrecht noch unausgebildet war, wandte sich eine solche construirende Thätigkeit fast ausschliesslich der Staatsform und dem öffentlichen Rechte zu. Dabei machte es keinen Unterschied, ob man ein von Natur Gerechtes anerkannte oder alles Recht auf blosse Satzung zurückführte. Denn diejenigen, welche ein von Natur Gerechtes leugneten, suchten wie Thrasymachos von Chalcedon bei Plato (Rep. I. 338 C. Legg. X, 889 D) dasjenige Recht, welches einzelnen Zwecken und Interessen am besten entspreche; die Anderen stellten Ideale von einem Recht auf, welches der Idee der Gerechtigkeit am meisten entspreche. Schon im Zeitalter des Sokrates zeichnete Hippodamos von Milet, den Aristoteles den ersten Privatmann nennt, der es unternahm, sich über die beste Staatsverfassung auszusprechen, und Phaleas

von Chalcedon Ideale staatlicher und gesellschaftlicher Ordnungen (Aristot. Polit. II, 7; 8). Und Plato, indem er in seiner „Politeia“ den Begriff des Gerechten zu untersuchen unternimmt, leitet die Untersuchung über in die Construction eines Idealstaates mit Ordnungen, die dem Philosophen ideal erscheinen im Gegensatze zu der Verkehrtheit der wirklich vorhandenen rechtlichen Ordnungen. Selbst der Staat, wie er ihn dann in den „Gesetzen“ schildert, ist noch ein Idealstaat, wenn auch zweiten Ranges und mit einiger Rücksicht auf die Möglichkeit der Realisirung entworfen. Aristoteles war mit ausdauerndem Fleisse und lebhaftestem Interesse der Sammlung und Erforschung der Thatsachen zugewandt und hat überdies in seiner mustergültigen Untersuchung des Begriffes des Gerechten die Grundlagen für alle Rechtsphilosophie gelegt (Eth. Nicom. V). Auch seine principielle Ableitung des Wesens menschlicher Gemeinschaften, insbesondere der Ehe, der Gemeinde, des Staates (ebd. VIII—IX. Politik I), sowie seine kritische Behandlung der Verfassungsformen und Gesetzgebungen in seiner Politik ist von unvergänglichem Werthe. Er erklärt ausdrücklich, dass es nicht seine Absicht sei, wie seine Vorgänger bloss einen Idealstaat darzustellen oder eine besondere wirkliche Staatsform, etwa die spartanische, als die vollkommenste zu empfehlen; sondern er wolle auch zeigen, welche Staatsform unter den jedesmaligen Umständen, welche im Durchschnitt der Fälle die beste sei, ferner durch welche Bedingungen die wirklich vorhandenen Verfassungen entstanden sind und erhalten werden (Polit. IV, 1). Dennoch herrscht auch bei ihm die Absicht vor, für die beste Einrichtung der Staaten Rathschläge zu geben, zu zeigen, welche Verfassung die beste, welche die nächst beste ist u. s. f., und er hat dann auch ein Staatsideal gezeichnet, welches entweder nur Bruchstück geblieben oder nur als Bruchstück auf uns gelangt ist (Polit. VII—VIII. Vgl. K. Hildenbrand, Geschichte u. System der Rechts- u. Staatsphilosophie. Bd. I. 1860. S. 427ff.). Euhemeros, der Kyrenaiker, der um 300 v. Chr. lebte, schilderte in seiner *Ἱερὰ ἀναγραφή* den von Priestern regierten Idealstaat der fingirten Insel Panchäa, und Andere haben Aehnliches vor ihm und nach ihm gedichtet (Vgl. Hildenbrand S. 503. R. v. Mohl, Gesch. u. Lit. der Staatswissensch. 1855. I. S. 177). Noch am Ausgang der griechischen Philosophie hat Plotinus von der Verwirklichung des platonischen Staatsideals in Platonopolis, einer Stadt der Philosophen, geträumt. Die Untersuchungen über den Staat, die das frühere christliche Zeitalter hervorgebracht hat, tragen alle den gleichen Charakter, dass man nicht sowol das vorhandene Recht der Staaten nach seinem

principiellen Wesen zu erfasseu suchte, sondern aus begrifflicher Construction eine Meinung über Ursprung und Wesen des Staates und der Staatsgewalt, über Rechte und Pflichten der Obrigkeit schöpfte. So besonders im 16. und 17. Jahrhundert. Die Jesuiten, insbesondere Bellarmin, Mariana, Suarez, begründen den Staat auf die Souveränetät des Volkes. Und nicht anders im entgegengesetzten Lager. Buchanan, der Schotte, der gegen Maria Stuart kämpfte, ebenso wie Humbert Languet, der französiche Hugenotte, oder Milton, der englische Vertheidiger des Königsmordes, — sie alle machen sich eine ideale Vorstellung von ursprünglichem Volksrechte zurecht und construiren daraus eine für alle Zeiten und alle Verfassungen gültige Gebundenheit des Monarchen, dem die Gewalt nur widerruflich und bedingungsweise vom Volke übertragen worden sei. Bodinus, der von der gleichen Grundlage ausgeht, hält sich zwar näher an der Wirklichkeit der monarchischen Staatsordnung; aber auch er leitet aus allgemeinen Principien allgemeingültige Forderungen für jedes Staatswesen ab. In demselben Zeitalter beginnen mit Thomas Morus die Aufstellungen idealer Staats- und Gesellschaftsordnungen, die mit der Wirklichkeit der Dinge überhaupt nichts mehr zu thun haben. Die neuere Rechtsphilosophie seit Hugo Grotius, die nun auch das Privatrecht in den Kreis ihrer Betrachtung zieht, giebt sich ausdrücklich als „Naturrecht“; sie hält es für ihre Aufgabe, im Gegensatze zu allem positiven Rechte ein ideales Recht zu entwerfen, welches von Natur und deshalb allgemein für alle Zeiten und Völker gelten und nach dem das bestehende Recht zu corrigiren sein sollte. Denn die Natur der Menschen, die nach dieser Anschauung die Quelle des Rechtes ist, sei überall die gleiche; die Erkenntnisquelle des Rechts aber sei die menschliche Vernunft, die ebenso überall die gleiche sei und die gleichen Forderungen stelle. Recht ist also z. B. nach Grotius, was die Vernunft als übereinstimmend mit der geselligen Natur des Menschen erkennt, und dies natürliche Recht als Dictat der gesunden Vernunft ist unabänderlich (De iure b. ac p. I, 1, 10). Die Consequenz war, dass nun auch unabänderliche Anforderungen an alles positive Recht gestellt wurden im Namen der Natur und Vernunft, dass man von unveräusserlichen Menschenrechten sprach, die der Mensch aufzugeben gar nicht das Recht oder die Möglichkeit habe, und dass man ganz genau zu sagen wusste, wie Staat und Gesetz eingerichtet sein müssten, um der reinen Vernunft, den Rechten der Menschen und den Geboten der Natur zu entsprechen. Am energischsten spricht sich dieser Standpunkt, der seine Spitze feindselig gegen alles vorhandene Recht kehrt, bei J. J. Rousseau aus (Contrat

social. 1762). Diese Anschauung wurzelt einerseits in dem unbefangenen Vertrauen des Verstandes zu sich selbst, durch seine Reflexion die reine Natur der Sache allgemeingültig ergründen zu können, andererseits in einem Missverständnis der Natur des Rechtes, dessen Wesen es doch vielmehr ist, immer ganz bestimmtes, positives, geltendes Recht zu sein, so dass ihm mit der anerkannten Gültigkeit in der zeitlich und örtlich bestimmten Gemeinschaft auch der Charakter als Recht entzogen sein würde. Das Naturrecht ist also gar kein Recht, sondern ein Vorschlag, wie nach der Vorstellung seiner Urheber das Recht beschaffen sein sollte. Den Naturrechtslehrern blieb ferner verborgen, dass ihre gesunde Vernunft, die recta ratio, welche allein über die Rechtmässigkeit des Rechts entscheiden sollte, selbst nichts war als das geschichtliche Product geschichtlicher Bedingungen von vorübergehendem Werth, und dass, was einer denkt, er aus der Stimmung und Gesinnung seiner Zeit, mit den von derselben gelieferten Mitteln des Erkennens denkt. Der Rationalismus des Naturrechts ist nicht ohne seinen Werth gewesen für die Umbildung eines erstarrten, seelenlos gewordenen Rechtszustandes, der der Aufklärung eines fortgeschrittenen Zeitalters nicht mehr entsprach; aber nur für seine Zeit, im historischen Zusammenhange eignet dem Naturrecht eine positive Bedeutung. Schlechthin abzuweisen dagegen ist der Anspruch, dass die naturrechtlichen Methoden und Ansichten eine universelle Gültigkeit besitzen sollen für alle Zeit, für alle Wissenschaft und alle Praxis des Rechts, und dass die abstracte Reflexion das höhere Recht haben soll gegenüber der lebendigen Bewegung der Zeit und ihrer Bedürfnisse. Vorwiegend hat der Rationalismus des Naturrechts doch eine zerstörende, nicht eine bauende Wirksamkeit geübt. Denn leicht ergiebt er die praktische Consequenz, dass das vorhandene Recht, welches nun vielmehr im Gegensatze zu dem vermeintlichen natürlichen Rechte als Unrecht gilt, um jeden Preis zu beseitigen ist, um dem letzteren Platz zu machen. In der That haben an den revolutionären Strömungen in Staat und Gesellschaft seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts ausser den concreten Bedürfnissen und Trieben der Menschen auch die abstracten philosophischen Vorstellungen von einem idealen und überall zu verwirklichenden Rechte der Natur einen bedeutsamen Antheil gehabt. Mitgewirkt hat zu der Entstehung der naturrechtlichen Theorien freilich auch das missverstandene Vorbild der römischen Juristen und ihre Ausdrucksweise; aber in Wirklichkeit ist kaum ein schärferer Gegensatz denkbar als derjenige, der zwischen dem Verfahren der letzteren und dem der Naturrechtslehrer waltet. Die römischen

Juristen haben ein überkommenes positives Rechtssystem auszubauen gehabt im Hinblick auf die veränderten Bedürfnisse und die zunehmende Verwicklung der Lebens- und Verkehrsverhältnisse und zugleich auf Grund eines modificirten Rechtsbewusstseins und Rechtsgefühls, welches die nationale Beschränktheit mehr und mehr ablegte und die überkommene Strenge des formalen Elements durch eine Fülle von Anschauungen universellerer Art auf Grund der Kenntnis fremder Rechtsinstitute und Rechtssätze belebte. Nichts Anderes als dies in dem Volke und der Zeit lebende Rechtsbewusstsein, keineswegs aber ein Product abstracter Reflexion, die sich der Wirklichkeit gegenüberstellt, ist das ius naturae, die lex naturalis, die naturalis ratio, die ratio et aequitas, auf die sich diese Juristen für die Begründung der Rechtssätze berufen, die theils Bekräftigungen, theils Fortbildungen, theils Umänderungen des nationalen ius civile sind. Mit diesem ius naturale der Römer hat also das „Naturrecht“ des 17. und 18. Jahrhunderts keine andere Aehnlichkeit als die des Namens.

4. Kant, der auch für die Rechtsphilosophie Epoche macht, hat an die Stelle des Naturrechts eine völlig verschiedene Auffassung von dem Grunde des Rechts gesetzt, indem er dasselbe nicht mehr aus der Natur der Menschen und aus einzelnen Absichten und Interessen derselben, sondern aus der praktischen Vernunft und dem kategorischen Imperativ derselben ableitete. Man kann diese neue Auffassung des Rechts im Gegensatze zum Naturrecht mit J. G. Fichte das Vernunftrecht nennen. Aber in der Auffassung des Verhältnisses der Rechtsphilosophie zum wirklich vorhandenen Recht brachte die neue Wendung des Gedankens kaum eine Aenderung hervor. Die Rechtsphilosophen suchten und suchen nach wie vor nach dem besten Staate und der idealen Verfassung, und wie sie vorher in lockrerer Reflexion aus der angeblichen Natur des Menschen und seiner Verhältnisse das natürliche Recht abgeleitet hatten, so leiteten sie nun aus der praktischen Vernunft und der Idee der Freiheit das der Vernunft allein entsprechende Recht ab. Kant hat nicht allein die einzig rechtmässige Verfassung in dem, was er die reine Republik nennt, construirt, sondern sogar einen Friedensbund aller Völker, einen allgemeinen Staatenverein oder Völkerstaat als anzustrebendes Ideal gezeichnet. J. G. Fichte sodann hat sich von seinem „Naturrecht“ und seinem „Geschlossenen Handelsstaat“ (1800) an sein ganzes Leben hindurch mit den abenteuerlichsten Projecten für einen zu construirenden besten Staat getragen. Ja, Hegel selber, der im Princip das Verhältnis des philosophischen Rechts zu dem positiven Recht nach Analogie der Institutionen zu den

Pandekten bestimmt, und von dessen Einsicht doch sicher eine richtigere Werthschätzung des vorhandenen Rechts gegenüber allen Träumen von einem besseren Recht aus eigener Vernunft zu erwarten wäre, fühlt sich als Rechtsphilosoph gleichwol verpflichtet, seine Meinung von der besten der Republiken des Näheren darzulegen, wenn er sich auch bescheidet, den leise modificirten preussischen Staat als dies von der absoluten Vernunft geforderte Ideal eines Staates nachzuzeichnen. Im wesentlichen sind die Rechtsphilosophen auch seitdem bei dieser Manier geblieben, das Recht im Ganzen und die einzelnen Rechtsinstitute an der eigenen Ansicht über ein an sich Gerechtes und Gutes zu messen und abzuschätzen und je nach Stimmung und Standpunkt mehr das theokratisch-feudale oder das demokratisch-liberale Element in dem Aufbau des vollkommenen Rechtszustandes vorwalten zu lassen.

5. Eine andere Auffassung von dem Amte der Rechtsphilosophie ist durch die historische Rechtsschule angebahnt worden. Um dieselbe Zeit, wo in England Edmund Burke in seinen „Betrachtungen über die französische Revolution“ (1790) den Satz aufstellte, dass der Staat und seine Formen ein im Wesen dieser bestimmten Menschen begründetes Erzeugnis dieser bestimmten geschichtlichen Entwicklung seien und nur als solches zu bestehen vermögen, dass sie daher nicht aus Begriffen zu construiren seien, und dass man nicht einer Theorie zu Liebe in den thatsächlichen Bestand staatlicher und rechtlicher Ordnungen eingreifen dürfe, begründete in Deutschland, angeregt offenbar durch die Herder'schen Ideen von geschichtlichem Werden, Hugo die Lehre, welche nachher auf Grundlage Schelling'scher Gedanken von Savigny am geistvollsten ausgebildet worden ist, und deren glänzendste Vertreter ausserdem B. G. Niebuhr, K. Fr. Eichhorn und Puchta geworden sind. Es ist dies die Lehre, dass Recht und Staat ihre Quelle haben im unbewusst schaffenden Volksgeist, der in der organischen Function der Production des Rechts seine innere Anlage und Bestimmtheit manifestire. Abgelehnt wird damit die Meinung, dass es ein Naturrecht oder Vernunftrecht gebe, eine für alle Zeiten und alle Fälle gültige ideale Gesetzgebung, die wir nur zu entdecken brauchten, um das positive Recht für immer zu vollenden. Das Recht ist vielmehr seiner Natur nach historisch, das Product innerer still wirkender Kräfte, und entstammt nicht der Willkür oder Einsicht eines Gesetzgebers. Der Staat ist die leibliche Gestalt der geistigen Volksgemeinschaft, die organische Erscheinung des Volkes. Danach kann von einem Idealrecht oder Idealstaat nicht länger die Rede sein;

wissenschaftlich Recht und Staat begreifen, heisst ihre historische Genesis, ihre darin gegebene Nothwendigkeit, ihren inneren organischen Zusammenhang mit dem Boden begreifen, aus dem sie erwachsen sind. Das Historische ist auch das Vernünftige; Recht kann nur das heissen, was wirklich gilt, was im Bewusstsein der Menschen lebt und in demselben wurzelt, nicht was einer sich auf eigene Hand ausdenkt und ergrübelt.

6. Diese historische Auffassung des Rechts wird sich auch uns als die gesicherte Grundlage der Philosophie des Rechtes bewähren. In vielen Stücken ist man in unseren Tagen über die speculativen Anschauungen der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts auf den Rationalismus des vorigen Jahrhunderts, des Zeitalters der Aufklärung, des „philosophischen“ Jahrhunderts, zurückgegangen; auch in der Auffassung des Rechts hat man das einigermaassen mystische unbewusste Walten des schöpferischen Volksgeistes, das man nicht sehen und erfahren, auf das man nur schliessen kann, zurücktreten lassen, um die sichtbare und thatsächliche Arbeit klug berechnender Gesetzgebung voranzustellen. In der That hat die historische Schule dieses letztere Element der Rechtsbildung vielleicht zu wenig gewürdigt. Andererseits hat dieselbe Schule über der Betonung der historischen Besonderheit und Eigenthümlichkeit die schöpferische Macht der einen Rechtsidee, die in allen diesen historischen Gebilden sich ihre Realisation verschafft und die in ihr enthaltenen einzelnen Momente explicirt, zu sehr vernachlässigt; und wiederum möchte man in der übermässigen Schätzung der Classicität des römischen Rechts bis zu einem gewissen Grade sogar eine Analogie zu der Lehre vom natürlichen und allgemeingültigen Recht erkennen, das nur nicht erst entdeckt zu werden brauche, sondern als Erzeugnis der wunderbaren Begabung des römischen Volksgeistes schon thatsächlich vorhanden sei. Indessen, solche Einseitigkeiten in der Ausführung des Grundgedankens bei seinem ersten Hervortreten hindern in keiner Weise, seine wesentliche Wahrheit anzuerkennen. Die philosophische Rechtsbetrachtung wird nur mit dieser Anerkennung das Streben, allen Seiten des Objects gleichmässig gerecht zu werden, zu verbinden haben.

7. Die Rechtsphilosophie kann sich nicht mit der breiten Fülle der geschichtlichen Einzelheiten belasten; diese hat sie hinter sich zu lassen als ein nach Kräften verarbeitetes und vom Gedanken durchdrungenes Material und darüber hinaus zu den einfachen Principien vorzudringen, aus denen dieser Reichthum der Erscheinung resultirt. Ihr Ausgangspunkt ist die Idee des Rechts, zu der sie das Vertrauen hat,

dass sie sich auch zu realisiren vermag, wie sie der historischen Wirklichkeit vertraut, dass sie die geeignete Stätte und das empfängliche Gefäss für solche Realisirung sei. Es liegt darin allerdings die Annahme einer unbewussten Vernunft in der Entwicklung der Rechtsverhältnisse, die über alle bewusste Thätigkeit der Menschen übergreift, sie lenkt und zügelt, indem sie die Begierden, Bestrebungen und Absichten der Menschen beherrscht, und die psychologischen Processe, die widerstreitenden Meinungen der Vielen durch den Zwang, der in der Logik der Thatsachen liegt, sich dienstbar macht, um das begrifflich Nothwendige innerhalb der Schranken dieser zufälligen Endlichkeit zu realisiren. Die einfachen Momente, in die sich die Idee des Rechts explicirt und die sie in ihrer Einheit zusammenfasst, bilden für die Rechtsphilosophie den Rahmen, innerhalb dessen sich die unerschöpfliche Vielheit geschichtlicher Erscheinung bewegt. Denn so gestaltenreich diese Vielheit ist, von den bizarrsten Anwandlungen barbarischer Völker bis zu den reifsten Bildungen der Völker höchster Cultur, so hält sich doch dieser ganze Reichthum, und selbst das Fratzenhafteste und Verzerrteste noch wie das Edelste und Lauterste, innerhalb der durch die Idee des Rechts gesetzten Möglichkeiten, die ganz bestimmte und exclusive sind und doch einen hinreichend weiten Rahmen abgeben, um jene Gestalten sämmtlich zu umfassen. Den Schein, aus Begriffen a priori das Thatsächliche construiren zu wollen, kann freilich bei Unverständigen keine Philosophie vermeiden. Denn das ist eben ihr Amt, die Begriffe soweit durchzubilden, dass sich das Thatsächliche, was sie aus empirischer Forschung überkommen hat, wie von selber in die Gliederung ihrer Begriffe einzuordnen scheint, und sie muss so thun, als ob sich ihr das Thatsächliche in seinen allgemeinen Umrissen aus der zusammenhängenden Reihe ihrer Begriffe von selbst ergeben habe. Sie hat ihr Ziel um so sicherer erreicht, je enger und unlösbarer die Verbindung ist zwischen der strengen Consequenz der Begriffe und der streng festgehaltenen Reihe der gesicherten Thatsachen. Ein berechtigter Vorwurf gegen solche aprioristische Construction ergiebt sich erst da, wo das Thatsächliche dem als Vorurtheil festgehaltenen Begriffe zu Liebe verfälscht, umgebogen oder geleugnet worden ist.

8. Die Rechtsphilosophie wird endlich nicht umhin können, unter den Rechtsbildungen solche zu unterscheiden, welche dem Begriffe und der Natur der Sache in höherem Grade, und solche, welche denselben in geringerem Grade angemessen sind. Unter diesem Gesichtspunkte wird sie auch die Anerkennung nicht verweigern dürfen, dass es auch solche

Rechtsbildungen geben kann, die in nahezu idealer Weise sich mit dem Begriffe der Sache decken, die also ein ideales, ein durchaus vernünftiges Recht enthalten, seien sie nun irgendwo schon geschichtlich verwirklicht oder nicht. Aber nimmermehr darf sie daraus die Vorschrift ableiten, dass bloss aus diesem Grunde schon und um der Angemessenheit an die Rechtsidee willen jetzt oder hier dies Vollkommnere oder Ideale ohne weiteres zu verwirklichen, das minder Vollkommne zu beseitigen sei. Sondern sie wird sich die Einsicht bewahren, dass das Recht als historische Erscheinung noch einen andern, weitaus richtigeren Maassstab seiner Vollkommenheit hat, dass es nämlich vor allem daran zu messen ist, ob es den Bedürfnissen, Verhältnissen, Anschauungen und Trieben dieses bestimmten Volkes und dieser bestimmten Epoche des Daseins dieses Volkes entspricht. Dass die Geschichte der Menschheit dahin geht, auch auf dem Gebiete des Rechtes schliesslich das Ideale zu verwirklichen, ist unzweifelhaft; aber Tag und Stunde hat sie sich vorbehalten, und regiert wird sie durch ihre eigenen inneren Gesetze, nicht durch die Ungeduld des Theoretikers. Ein Moment unter den die fortschreitende Bewegung bestimmenden Kräften vermag auch die philosophische Betrachtung des Rechtes zu bilden, aber ein an Wirksamkeit immerhin beschränktes, und auch das nur, sofern die Theorien und die auf diesen begründeten Forderungen des Philosophen sich in Einklang befinden mit den in den Verhältnissen und Gesinnungen der Menschen, wie in dem ganzen Zuge der Culturbewegung wirksamen lebendigen Kräften (vgl. § 38, 1).

§ 3.

Der Gegenstand der Rechtsphilosophie.

Den Gegenstand der Rechtsphilosophie bildet das Recht. Unter dem Recht verstehen wir den Inbegriff derjenigen Vorschriften über das Thun und Lassen der Menschen, welche in einer umfassenden menschlichen Gemeinschaft allgemein anerkannt und gültig sind, und zwar in der Weise, dass es erstens im Zweifelsfalle eine Stelle giebt, von der die ein für allemal gültige Entscheidung ausgeht über das was als Recht zu gelten hat, und dass es zweitens dem widerstrebenden Willen gegenüber eine sicher wirkende Macht giebt, um die Befolgung der Vorschrift zu erzwingen. Recht giebt es also nur da, wo inmitten und auf Grund der unendlich vielgestaltigen

menschlichen Thätigkeiten ein aus aller Störung sich sicher wiederherstellender Zustand existirt, welcher durch die allgemein anerkannten und mit zwingender Gewalt gewahrten Vorschriften für menschliche Handlungen stetig aufrecht erhalten wird. Die unentbehrliche Voraussetzung für die Existenz des Rechts ist mithin eine in der umfassenden Gemeinschaft vorhandene oberste Gewalt, welche Autorität hat, das Recht zu bestimmen, und welche zugleich physische Macht hat, um nöthigen Falls den dem Rechte gemässen Zustand durch Zwang herzustellen. Diese mit einer höchsten Gewalt zur Schöpfung und Wahrung des Rechtes versehene Gemeinschaft nun heisst ein Staat. Mithin sind Recht und Staat von einander unabtrennbar. Es giebt kein Recht als im Staate, und keinen Staat als zum Schutze des Rechtes. Die Rechtsphilosophie ist daher eine Philosophie des Rechtes und des Staates, nicht als von zwei Gegenständen, sondern als von einem Gegenstande.

1. Das Wort Recht ist in seinem volksthümlichen und leider auch in seinem wissenschaftlichen Gebrauche ein äusserst vieldeutiges, nicht bloss in der Weise, dass man etwa mit demselben zwar einen und denselben Gegenstand bezeichnete, aber dann an diesem Gegenstande sehr verschiedene Merkmale als die wesentlich unterscheidenden hervorhöbe, sondern so dass man über den durch das Wort bezeichneten Gegenstand selbst uneinig ist, und wo keine ausdrückliche Definition gegeben wird, niemals der Eine wissen kann, wass der Andere eigentlich meint, wenn er das Wort Recht in den Mund nimmt. Wir können hier am Eingange unserer Darstellung den Gegenstand, den wir der philosophischen Betrachtung unterziehen, nur ganz vorläufig und nur wie aus dem Groben bezeichnen; alle näheren Bestimmungen und den Nachweis der Berechtigung dieser allgemeinsten Angaben selbst müssen wir dem Fortgange der Untersuchung überlassen. Aber das ist für uns unumgänglich, gleich von vorn herein den Gegenstand, mit dem wir uns im Folgenden beschäftigen wollen, soweit hinreichend zu bezeichnen, dass man wenigstens sieht, wovon denn nun eigentlich die Rede sein soll und worum sich die Untersuchung drehen wird. Denn wer einen andern Begriff vom Recht hat, wird auch einen andern Begriff von Rechtsphilosophie haben, und in Folge dessen wird Manches, was man sonst zur Rechtsphilosophie zählt, bei uns nicht zu finden sein, Manches dagegen bei uns

vorkommen, was in andern Bearbeitungen der Rechtsphilosophie unberührt bleibt; immer aber wird die Auffassung und Anordnung des Einzelnen von der zu Grunde liegenden Auffassung des Gegenstandes und seiner charakteristischen Merkmale beeinflusst werden müssen.

2. Recht ist im gewöhnlichen Gebrauche zunächst der umfassende Ausdruck für eine ganze Fülle von Erscheinungen, die auf sehr verschiedenen Gebieten heimisch sind. 1. Alles Positive, besonders das Gute, Nützliche, Zweckmässige, Geziemende, aber auch das in den jeweiligen Zusammenhang Passende, das Richtige, Wahre, alles, was sich Beifall und Zustimmung gewinnt, heisst recht. Die kürzeste Verbindungslinie zwischen einem Punkt und einer Linie oder Fläche, die eine passendste Richtung unter der Unendlichkeit aller möglichen Richtungen, ergiebt den rechten Winkel; der rechte Winkel erzeugt wie die einfachste Theilung in zwei gleiche Theile, so das höchste Maass von Sicherheit und Festigkeit, und zugleich das einfachste und sicherste ästhetische Genügen. Die rechte Hand ist die brauchbarere Hand, das rechte Wort das treffendste Wort. Es hat jemand Recht, wenn er das Wahre aussagt oder den zweckmässigsten Rath giebt. Recht handelt, wer Barmherzigkeit, Grossmuth, Vergebung übt, sich dankbar, aufopfernd, treu erweist; recht ist es aber auch, sich in geziemenden Formen zu bewegen, klug nachzugeben, zu geeigneter Zeit zu zögern oder zu eilen. 2. In eingeschränkterem Sinne wird alles Wolbegründete, Einwandfreie in menschlichen Handlungen, die sich auf äussere Güter beziehen, recht genannt, und ein Recht heisst die Befugnis, solches selbst zu thun, oder von Andern zu verlangen, dass sie solches und nur solches thun. Jeder hat ein Recht auf das, was vernünftigerweise ihm zukommt, wo für eine Einschränkung seines Willens und seiner Macht kein hinreichender Grund angegeben werden kann; er handelt recht, wo er sich innerhalb der Schranken dieses seines Rechtes hält, und unrecht, wo er diese Schranken überschreitet. Das Recht heisst dann der Inbegriff aller Bestimmungen über das, worauf jeder ein Recht hat, worauf nicht, was thuend er recht oder unrecht thut. So hat der Mensch ein Recht über die Natur; er hat das Recht, die Thiere nach seinem Belieben, mindestens ohne überflüssige Grausamkeit, zu benutzen, zu tödten, zu verzehren. Ja, jedes Wesen überhaupt hat wie den Trieb so auch das Recht, soweit seine Macht reicht, sich in seinem Sein zu behaupten; das Lebendige, insbesondere der Mensch, hat das Recht zu leben, zu athmen, sein Wol mit allen geeigneten Mitteln zu suchen. Spinoza spricht in diesem Sinne von einem Recht der Fische, zu schwimmen, von einem

Recht der grossen Fische, die kleinen aufzufressen. Demgemäss hat auch der Mensch natürliche, angeborene Rechte, in die einzugreifen unrecht ist, hat sogar das Thier das Recht, dass der Mensch sich seiner erbarme, es mit Milde und Schonung behandle. 3. Noch weiter wird die Bedeutung des Wortes eingeschränkt, wo es auf die gegenseitigen Verhältnisse der Menschen im Verkehr der Güter angewandt wird. Ueber das Recht entscheidet hier zufälliger Erwerb oder Verdienst und Würdigkeit. Jeder hat oder erhält mit Recht vermöge der blossen Thatsache des Habens oder Erhaltens, was für sich zu haben oder zu erhalten kein Anderer einen besseren Grund angeben kann; und jeder hat einen rechtlichen Anspruch auf das, was für eine aufgewandte Mühe, ein gebrachtes Opfer, ein hingegebenes Gut das geeignete Aequivalent ist. Man nennt recht in diesem Sinne alles Gerechte; was aber das Gerechte ist, darüber entscheidet im gegebenen Falle nicht der klare Begriff, sondern das in den Menschen lebende Rechtsgefühl, der natürliche, angeborene, anerzogene, angeerbte Sinn für das Gerechte. Gerecht ist nach dieser Auffassung, dass wer nicht arbeitet auch nicht esse; gerecht, dass wer den nützlichen Gegenstand geschaffen hat, ihn auch behalte; gerecht, dass der Lohn mit der aufgewandten Arbeit in gleichem Verhältnis wachse; gerecht, dass die Tugend belohnt, das Laster bestraft werde. Nach diesen Maassstäben für das Urtheil über das Gerechte wird denn auch im gemeinen Sprachgebrauch jedem dieses oder jenes bestimmte Recht zugesprochen oder abgesprochen, schwebt den Gemüthern die Vorstellung eines Rechtes als des Inbegriffs solcher allgemeinen Normen über das Gerechte vor.

3. Vom Recht in irgend einer der bisher aufgezählten Bedeutungen des Wortes ist in unserem Zusammenhange nicht die Rede. Am ersten noch von der zuletzt erwähnten Bedeutung des Wortes, aber auch von dieser in einem dem gewöhnlichen Bewusstsein und dem Sprachgebrauch keineswegs geläufigen Zusammenhang. Vom Begriff des Gerechten und vom Verhältnis des Rechtes zu dem Gerechten wird später gehandelt werden müssen; aber es wird sich eben dort zeigen, dass wenn auch das Gerechte sicher ein Moment im Rechte bildet, doch beides, das Recht und das Gerechte, seinem Wesen nach entschieden auseinander fällt. Das Recht als solches ist nicht gerecht, und das Gerechte als solches ist noch kein Recht. Es wird nützlich sein, gleich hier an dieser Stelle an dem geläufigen Gebrauche des Wortes gerecht nachzuweisen, wie unklar und völlig unfassbar das Gerechte im gemeinen Bewusstsein sich darstellt, und dass, wenn man das Recht und das Gerechte als identisch setzen wollte, ein Recht

überhaupt nicht in bestimmter Existenz, sondern nur in dem Wolkenkukuksheim des Meinens und Beliebens, der tausendfach verschiedenen individuellen Ansichten und Vorstellungen zu finden sein würde. Denn die Berufung auf das Gerechte ist das untrügliche Mittel, jede feste Bestimmung in Fluss zu bringen und jeden sicheren Halt zu erschüttern. Im wirklichen Rechtszustande haben wir ein einfaches Mittel, um zu erfahren, was Recht ist. Wir wenden uns an den Richter, und bei dem was der Richter in definitivem Spruche sagt, ist jeder gebunden, sich zu beruhigen. Diejenigen aber, die durchaus nur das Gerechte wollen gelten lassen, halten dem Richterspruche etwas Anderes, Höheres gegenüber, und zwar zunächst den wahren Sinn und die Meinung des geltenden Gesetzes, im Vergleich mit welcher der Richterspruch, sofern er sie verfehlt, offenbar als ungerecht bezeichnet werden muss. Denn als das Gerechte erscheint zunächst das, was dem Gesetz entspricht. Aber die Freunde des Gerechten beruhigen sich auch dabei noch nicht. Das vorhandene Gesetz, welches Recht und Unrecht für die menschlichen Verhältnisse bestimmt, wird selber wieder gemessen an dem Gerechten, wie es sich in dem Rechtsgefühl und Rechtsbewusstsein des Durchschnitts der jetzt lebenden Menschen darstellt; danach aber kann es leicht geschehen, dass das herrschende Gesetz sich als ungerecht ausweist und der Anforderung des Rechtsbewusstseins widersprechend. Aber dies Rechtsbewusstsein ist selbst wieder keineswegs die höchste Instanz für die Beurtheilung des Gerechten; denn es ist wandelbar und unterliegt im Gange der Geschichte den stärksten Veränderungen. Gar Vieles, was heute als gerecht gilt, hat früher als ungerecht gegolten oder wird sicherlich späteren Geschlechtern als ungerecht gelten. So ist man überall gezwungen, um das Gerechte zu finden, über das, was im vorhandenen Rechtsgefühl der Menschen als das Gerechte gilt, noch weiter hinauszugehen zu einem an sich Gerechten, das nun in keiner Wirklichkeit mehr gegeben ist, über welches es nur noch subjective Ansichten giebt. Das Streben also, alle Verhältnisse auf ihre Gerechtigkeit zu prüfen, giebt damit schliesslich jeden objectiven und gültigen Maassstab aus den Händen, der irgend welche Aussicht hätte, allgemein anerkannt zu werden. Die meisten utopischen Hirngespinste über die Gestaltung von Familie und Vermögensordnung, von Staat und Herrschaft, wurzeln in solchen Träumen und Einbildungen von einer idealen Gerechtigkeit. Die Construction aus der Meinung vom Gerechten ist der sicherste Weg zu jeder Schwärmerei und zu jedem Unsinn und endet zuweilen in eigentlicher Verrücktheit; zugleich aber wird dieser Weg am

liebsten betreten von den Verschmitzten und Ehrgeizigen, die auf die Dummheit der Menschen speculiren und ihrer Phantasie schmeicheln, um Verwirrung und Zerstörung zu säen.

4. Auf so schwankenden Boden kann sich die Rechtsphilosophie nicht stellen. In der Rechtsphilosophie kann vom Recht in keiner der aufgezählten Bedeutungen die Rede sein. Es bleibt indessen für sie noch eine letzte und eingeschränkteste Bedeutung des Wortes übrig, und diese ist es, mit der sie es ausschliesslich zu thun hat. Unter allen Gesetzgebungen, Regeln und Vorschriften für menschliches Handeln, die irgendwie denkbar sind, begegnet uns in wirklicher Erfahrung eine von ganz besonderer und bestimmter Art, die sich an äusserlichen Kennzeichen sehr leicht von den anderen unterscheiden lässt. Wir haben diese Kennzeichen oben aufgezählt: es gehört dazu die allgemeine und anerkannte Gültigkeit, die Möglichkeit, im Zweifelsfall über ihren Sinn und Meinung eine unzweifelhafte und gültige Entscheidung zu erlangen, und das Vorhandensein einer ausdrücklich für ihren Schutz bestimmten physischen Gewalt, die das von ihr Geforderte nöthigenfalls zu erzwingen vermag. Die durch diese Merkmale charakterisirte Gesetzgebung nun wird gleichfalls in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch als Recht bezeichnet; nur fehlt gemeinhin dabei das Bewusstsein der fundamentalen Verschiedenheit dieser zuletzt erwähnten Erscheinungssphäre von allem anderen, was man eben auch Recht nennt. Wir heben diese letzte Bedeutung als die einzige heraus, und in dem technischen Gebrauche des Wortes als Terminus bezeichnen wir nur diese Erscheinungsgruppe durch das Wort Recht; im übrigen werden wir uns wol der Volkssprache anzuschliessen haben, ohne dass dadurch eine Zweideutigkeit entstehen könnte, da jedermann den technischen Gebrauch des Wortes von dem nicht technischen leicht unterscheiden kann. Den Andern lassen wir es natürlich frei, das Wort Recht zu gebrauchen, wie sie wollen, und mit demselben Worte das Allerverschiedenste zu bezeichnen; für uns aber, im wissenschaftlichen Sprachgebrauch, scheint es die erste Pflicht, jede aus der Vieldeutigkeit des Wortes möglicherweise entspringende Verwirrung und Unklarheit dadurch abzuschneiden, dass wir das Wort technisch nur in der einen ganz specifischen Bedeutung gebrauchen. Recht also nennen wir im Zusammenhange unserer Untersuchung nur diejenige Gesetzgebung, die die oben angegebenen Kennzeichen an sich trägt. Was diese formellen Kennzeichen nicht hat, ist mithin in unserem Sinne kein Recht. Alles Recht, wie wir das Wort gebrauchen, ist positives Recht, das gilt, bezüglich das gegolten hat; es ist wirkliches Recht nur solange es gilt, und hört auf Recht zu sein, sobald

es nicht mehr gilt. Was nicht Anerkennung hat, Anerkennung nicht erringen kann, was nicht erforderlichen Falls die physische Macht zu seiner Durchführung besitzt, mag in jedem anderen Sinne des Wortes Recht heissen; in dem Sinne, wie wir das Wort gebrauchen, kann es als Recht nicht bezeichnet werden. Es giebt kein Recht von Natur; Recht giebt es nur durch Satzung. Niemand hat natürliche, angeborene Rechte; sondern was einer an Rechten hat, das hat er vermöge des objectiv vorhandenen Rechts erworben, durch Uebertragung, durch Zugeständnis erlangt. Nur mit diesem positiven, anerkannten, gültigen, mit dem erzwingbaren Rechte beschäftigt sich die Rechtsphilosophie und mit nichts Anderem, was wol auch Recht genannt wird.

5. Man kann nun vielleicht die wissenschaftliche Berechtigung in Zweifel ziehen, den Gegenstand der Rechtsphilosophie in der Weise, wie wir es gethan haben, zu bestimmen. Indessen, jedenfalls muss es uns frei stehen, uns das Object auszusuchen, von dem wir handeln wollen; vorausgesetzt nur, dass dieses Object ein reelles, nicht ein erträumtes ist. Die ganz allgemein unter allen menschlichen Gemeinschaften zu allen Zeiten zu beobachtende Realität des Rechtes nun in dem von uns angegebenen Sinne wird man nicht leicht in Zweifel ziehen, und auch nicht, dass dieses Object für jeden verständigen und erfahrenen Mann durch die angegebenen formellen Kennzeichen hinreichend bezeichnet ist. Andere werden vielleicht bestreiten, dass für das von uns gemeinte Object diese Merkmale die wesentlichen seien, und werden das Wesen dieses Objects in andern Eigenschaften suchen; diesen kann erst der Fortgang der Untersuchung antworten. Erledigen lässt sich die Frage nach der Berechtigung unserer Begriffsbestimmung nur durch den Nachweis, dass gerade der von uns bezeichnete Complex von Merkmalen ein Object von ganz eigener Art und Bedeutung für die gesammte Erscheinungswelt des menschlichen Lebens constituirt. Ueber den Begriff des Rechts lässt sich debattiren ins Unendliche; die Sache würde auf einen reinen Wortstreit hinauslaufen, wenn nicht die Einen eine weit grössere Fülle von Erscheinungen, indem sie sie mit einem und demselben Worte benennen, als wesentlich gleichartig bezeichneten, während die Andern aus jener Fülle einen weit engeren Kreis herausheben, den sie von allem Andern, was auch als Recht bezeichnet wird, für wesentlich verschieden erklären. Wir halten es mit den Letzteren und bestimmen den Begriff des Rechts, um von Vielen nur Einen zu nennen, ebenso wie R. v. Ihering, der das Recht den Inbegriff der in einem Staate geltenden Zwangsnormen nennt und für das einzige Kriterium des Rechts

rechten bleibt dabei ganz unklar. Es wird nur behauptet, dass es ein Gerechtes vor aller staatlichen Fixirung eines Rechtes gebe; das Verhältnis des positiven Rechts zu diesem Gerechten bleibt ein ungelöstes Räthsel (ebd. VIII, 1, 5). Thomasius unterscheidet Naturrecht von positivem Recht. Jenes wird durch Denken gefunden, dieses muss ausdrücklich publicirt sein; jenes gebietet mehr in der Form des Rathes, dieses ist Gebot des Herrschers; jenes ist unveränderlich, dieses veränderlich. Das Naturrecht ist für das positive Recht die Norm. Das positive Recht, wo es gegen das stricte Naturrecht verstösst, das Verletzung Anderer verbietet, hat keinerlei verbindliche Kraft; dagegen kann es aus Zweckmässigkeitsgründen solches bestimmen, was das Naturrecht offen lässt (Fundam. iur. nat. ac gent. I, 5, 29—64). — Die Ableitung des Rechtes und Staates aus dem Vertrage hat das vorige Jahrhundert völlig beherrscht. Montesquieu freilich erkannte, dass die Gesetze ihrem wesentlichen Gehalte nach aus der Natur der Dinge fliessen, aus einer ursprünglichen Vernunft, welche die ganze Welt beherrsche, dass es eine ideelle Gerechtigkeit gebe vor allem positiven Gesetz, dass es ausser den Gesetzen, die sich die Menschen selbst gegeben haben, auch solche gebe, die ihnen ihr Dasein nicht verdanken, während allerdings in allen rechtlichen und staatlichen Verhältnissen ein Element des Relativen sei, das je nach Natur und Geschichte wechsele (Esprit des Lois. 1748. I, 1—3). Diesen letzteren Gesichtspunkt hatte dereinst der skeptische Geist Montaigne's besonders hervorgehoben, der in der Verschiedenheit der bei den verschiedenen Völkern herrschenden positiven Rechte ein Allgemeingültiges nicht zu entdecken vermochte und deshalb bestritt, dass es ein in der Natur des Menschen begründetes Gesetz gebe; alle Meinung vom Gerechten beruhe vielmehr auf Erziehung und Gewöhnung (Essays 1580). Ganz im Gegensatze zu solcher Skepsis und andererseits zur Lehre von der Relativität in der Verwirklichung des Gerechten durch das Recht wird bei Kant und seinen Nachfolgern der denkenden Vernunft die Macht zugeschrieben, ein schlechthin allgemeingültiges Recht zu produciren. Kant legt dem Staate wie dem Rechte eine absolute Anforderung der praktischen Vernunft zu Grunde; den Staat weiss er allerdings nur aus einem Urvertrag zu construiren, der wenn auch geschichtlich nicht nachweisbar, doch ein Postulat der Vernunft sei (Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre § 43 ff.). Es giebt also ein Recht durch blosse Vernunft, daneben freilich auch ein positives Recht als eine von einem äussern Willen sanctionirte Gesetzgebung. Es lässt sich ein positives Recht denken, das lauter natürliche Gesetze

enthielte; soweit es indessen vom natürlichen Recht abweicht, ist es wol Rechtens, aber nicht Recht. Denn das Kriterium, woran man Recht und Unrecht erkennt, liegt in der blossen Vernunft (ebd. Einleitg. in die Metaphys. der Sitten IV. Einleitg. in die Rechtslehre § B.). J. G. Fichte seinerseits erklärt den Staat für den Naturstand der Menschen, wenngleich auch er dem Staate den Vertrag zu Grunde legt. Alles Recht ist reines Vernunftrecht und gründet sich auf einen Begriff a priori. Das Rechtsgesetz ist nur im Staate möglich, die Gesetze des States aber sollen nichts Anderes sein als das realisirte Naturrecht. Das positive Recht ist nicht Recht, sofern es sich nicht auf Vernunft gründet (Naturrecht § 14. 16). Hegel findet die vernünftige Nothwendigkeit des Rechts darin, dass es das Dasein des freien Willens, die Verwirklichung der Freiheit in äusserer Existenz ist, und leitet aus dem Begriffe der Freiheit auch im Einzelnen die Bestimmungen für das Recht ab, die sich mit Nothwendigkeit aus seinem Begriffe ergeben. Er weiss aber, dass das Recht zugleich positives Recht ist, der Form nach, weil es im Staate Gültigkeit hat, dem Inhalt nach, weil es dem besonderen Nationalcharakter und den geschichtlichen Zuständen eines Volkes entspricht und weil es für die in der Erfahrung begegnenden Fälle anwendbar sein muss, endlich weil es sich zu mehr oder minder willkürlichen quantitativen Bestimmungen zuspitzen muss. Das Naturrecht ist indessen von dem positiven Recht wol verschieden, aber doch ohne dass sie einander widerstreiten. Gewalt und Tyrannei ist nur zufällig im positiven Recht. Andererseits darf man in der historischen Begründung nicht auch schon eine Rechtfertigung der positiven Rechtsbestimmungen finden wollen; das positiv Rechtliche kann in den Umständen und vorhandenen Institutionen vollkommen begründet und doch an und für sich unrechtlich und unvernünftig sein (Philos. des Rechts § 3). Ein Verständnis für den organischen Charakter des Rechts und die immanente Vernünftigkeit der historischen Rechtsbildungen hat Hegel, obgleich er es vermöge seiner Grundvoraussetzungen hätte haben sollen, doch nicht erreicht, weil er noch zu eng mit den Vorstellungen des Naturrechts verwachsen war. In vollen Gegensatz zur naturrechtlichen Auffassung trat erst die Rechtsphilosophie der historischen Schule. Freilich das in Princip und Ausführung gleich unklare Lehrbuch von Hugo (Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts. 1799) kann man für sie nur in bedingter Weise als Zeugnis gebrauchen. Nur der Intention nach ist seine Rechtsphilosophie eine Philosophie des positiven Rechts. Im Einzelnen sucht er nicht etwa den Zusammenhang der positiv-

rechtlichen Bestimmungen mit dem gesammten Culturzustande der Völker oder mit der in ihnen sich eine geschichtliche Wirklichkeit gebenden Rechts-Idee nachzuweisen, sondern ergeht sich in unglaublich oberflächlicher Reflexion über die wichtigsten Rechtsinstitute, indem er ihre Nützlichkeit, beziehungsweise ihre Schädlichkeit darzuthun unternimmt und sie an den äusserlichsten Gründen und Gegengründen misst. So erweist er die Rechtmässigkeit und den Nutzen der Sclaverei; dagegen zählt er die Nachtheile des Privat-Eigenthums auf, das er für eine keineswegs nothwendige Institution hält, verwirft die Ehe und vertheidigt die Kinderaussetzung, und was dergleichen barockes Zeug mehr ist. Dann lehrt er wieder sich bei den vorhandenen Zuständen, z. B. der Hörigkeit und den feudalen gutsherrlichen Rechten, zu beruhigen mit dem seichten Troste: es sei nun einmal ein allgemein bekannter Theil des positiven Rechtes und insofern auch billig. Das ist seine Art, die Existenz des „provisorisch“ Rechtlichen, d. h. des positiven Rechts, gegenüber dem „peremtorischen“ Recht, dem Recht aus reiner Vernunft, zu rechtfertigen. In weit höherem Grade geeignet, den Standpunkt der historischen Schule unserer Frage gegenüber zu bezeichnen, sind die Ausführungen Puchta's (Cursus der Institutionen. 1841. I. § 4 ff.), so sehr auch sie an einem Mangel an begrifflicher Klarheit laboriren. Puchta leitet das Recht überhaupt aus der menschlichen Willensanlage, der Freiheit, ab, als eine ursprünglich dem Menschen mitgegebene Herrschaft über die Erde; nach dem Sündenfall ist das Unrecht, eine Trennung der rechtlichen und der factischen Macht, und die Abwehr des Unrechts durch das Recht in eigenthümlicher nationaler Form eingetreten. Die eigentliche Rechtsbildung beginnt erst mit der Entstehung der Völker, deren jedes seinem Volkscharakter gemäss sein eigenes Recht ausbildet, aber so, dass es zugleich einen Bildungsprocess des Rechtes durch die ganze Menschheit giebt, an welchem jedes Volk seinen besonderen Antheil hat, und in welchem sich der Rechtsbegriff zu immer grösserer Klarheit und Lauterkeit entfaltet. Alles wirkliche Recht ist also positives, eigenthümliches Recht, Ausdruck der gemeinsamen Rechtsüberzeugung, des gemeinsamen Willens der Rechtsgenossen, und verwirklicht durch den Organismus des Staates, der ebenso wie das Recht ein Erzeugnis des Volksgeistes ist, nicht durch einen Vertrag, auch nicht wie ein Naturgewächs entstanden, sondern zugleich in Gottes Ordnung begründet und durch den nationalen Willen hervorgebracht. Erst Stahl hat dann endlich die Sache in die entscheidende Formel gefasst: Alles Recht ist positiv seinem Inhalt wie seiner Geltung nach; Recht und positives Recht

sind gleichbedeutende Begriffe; es giebt kein anderes Recht als das positive. Aber dies positive Recht unterliegt der Forderung, dass es den Gedanken und Geboten der Weltordnung Gottes entsprechen soll. Diese stehen dem positiven Recht als ein Gerechtes, Vernünftiges, nicht aber selbst als ein Recht gegenüber. Es giebt daher wol Vernunftforderungen an das Recht, aber es giebt kein Vernunftrecht, so wenig wie es ein Naturrecht giebt. Gegen diese vernünftige Anforderung kann das Recht geradezu in Widerstreit treten, ohne dass es darum aufhörte Recht zu sein, ebensowenig wie jenes an sich Gerechte oder Vernünftige deshalb schon jemals ein Recht wäre (Philos. des Rechts II, 1. S. 218 ff.). Wir glauben, dass an dieser Auffassung von der Natur des Rechtes das Wesentliche zum anerkannten und allgemeingültigen Besitz der Wissenschaft geworden ist. Die Confusion freilich ist unbelehrbar. H. Ahrens z. B. nennt es eine platte Ansicht, kein anderes Recht gelten lassen zu wollen als formell festgestelltes, positives (Naturrecht I. S. 366), und manche Rechtsphilosophen mögen ihm darin noch heute beistimmen. Dadurch aber darf man sich nicht irre machen lassen.

7. Die Ansicht, die wir vertreten, ist die, dass es unabhängig von aller menschlichen Meinung und Willkür eine Idee des Gerechten giebt, die in den obersten Principien der Welt ihren Sitz hat, dass aber Recht niemals von Natur, sondern nur durch Satzung sein kann. Wie sich jene Idee des Gerechten zum positiven Recht verhält, dies zu untersuchen ist eine der Aufgaben der Rechtsphilosophie. Der Staat ferner ist nach unserer Auffassung mit dem Recht untrennbar verbunden, so dass keins von beiden ohne das andre sein oder gedacht werden kann. Auch das ist an dieser Stelle nur eine vorläufige Bestimmung, die sich später rechtfertigen muss. Nur der Sinn derselben ist hier noch etwas näher darzulegen. Einen Staat nennen wir die mit oberster Gewalt ausgestattete Gemeinschaft, deren Thätigkeit ist, das Recht zu verwirklichen. Die Meinung ist dabei die, dass alle und jede Thätigkeit des Staates sich auf das Recht, auf die Schöpfung, Wahrung und stetige Wiederherstellung eines Rechtszustandes bezieht, und dass der Staat seinem Wesen und Begriffe nach gar nicht umhin kann, in allem, was er thut, Recht zu setzen und zu wahren. Welche Zwecke auch der Staat betreibe, er schafft oder schützt damit immer eine Form Rechtens. Und das nicht so, dass dies ein Ideal wäre, zu welchem hin er sich entwickelte, sondern so, dass jeder Staat zu jeder Zeit von Anfang an nichts anderes gethan hat, als Recht setzen und wahren. Es liegt dies als selbstverständliche Consequenz darin, dass nach unserm Sprachgebrauch Recht

nichts Anderes als die jedesmal im Staate geltenden Bestimmungen bedeutet. Gewöhnlich unterscheidet man drei hauptsächliche Zwecke, die einzeln oder verbunden den Gegenstand der Staatsthätigkeit bilden sollen: den Rechtszweck, den Wolfahrtszweck und den Culturzweck. Dabei versteht man den Rechtszweck so, dass er nur den Schutz der privaten Rechte bedeutet (vgl. z. B. H. Schulze, Einleitung in das Deutsche Staatsrecht. 1867. § 36 ff.). Mit einer solchen Unterscheidung hat unsere Auffassung nichts zu schaffen. Recht heisst in unserm Sinne nicht bloss Privatrecht. Es ist gar nicht abzusehen, warum nicht auch Wolfahrt und sittliche Cultur oder jede andere Art von Cultur in der Form Rechtens sollte betrieben werden können. Damit, dass das Recht als die Form aller Staatsthätigkeit bezeichnet wird, ist schlechterdings nichts ausgesagt über irgend einen besonderen Zweck, den er verfolge oder ausschliesse; sondern es heisst nur, dass der Staat, welchen Zweck er auch verfolge, diesen in der Form des Rechtes verfolge. Die Erörterung der Frage, welchen Inhalt der Staat in der ihm eigenen Rechtsform behandelt, bleibt damit durchaus vorbehalten und wird von unserer Behauptung gar nicht berührt.

8. Dass der Staat zu seinem wesentlichen Inhalt das Recht habe, blieb anfänglich vermöge der oben bezeichneten Verwechselung der an sich verschiedenen Begriffe des Rechtes und des Gerechten unter der Anschauung verborgen, dass der Staat zu seinem Inhalt die Gerechtigkeit habe, woraus dann folgte, dass er alle wahrhaft menschlichen Zwecke, alle Tugend und alle Sittlichkeit überhaupt betreibe. Die wesentliche formelle Bestimmung, dass alle Thätigkeit des Staats nothwendig sich in die Rechtsform kleidet, trat in der Aufmerksamkeit der Menschen hinter der Untersuchung dieser inhaltlichen Zwecke zurück. Indessen wird es zweckmässig sein, die wichtigsten Theorien vom Staatszweck an dieser Stelle schon anzuführen. Die Alten zunächst schreiben dem Staate die allerumfassendste Aufgabe zu. So ist der Staat für Plato der Mensch im Grossen, der Zweck des Staates die Tugend und Glückseligkeit des Ganzen (De rep. II, 368 E. VII, 490 ff.). Aehnlich bestimmt Aristoteles den Zweck des Staates als das rechte, glückselige und vollkommene Leben, welches in vollkommener Uebung der Tugend und Entwicklung aller menschlichen Vermögen besteht. Verhütung gegenseitigen Unrechts und Beförderung des Austauschs der äusseren Güter macht nach ihm noch keinen Staat, sondern erst die volle Gemeinschaft des Lebens in der Folge der Generationen zum Zwecke eines vollkommenen und sich selbst genügenden Lebens. Darum muss der Staat, der es nicht

bloss dem Namen nach ist, vor allem sich die Erziehung der Bürger zur Tugend angelegen sein lassen; sonst würde der Staat nur eine Gemeinschaft zu Schutz und Trutz gleich der völkerrechtlichen werden (Pol. III, 9). Die Staatskunst ist somit die höchste Kunst und geht auf alles menschlich Gute als solches; sie umfasst alle anderen Zwecke und betreibt alles sittlich Gute und Schöne; sie hat die Bürger tugendhaft, zu allem Guten fähig zu machen (Eth. Nicom. I, 1—10). Im Gegensatze zu Plato und Aristoteles, bei denen der Zweck des Staates die Vollendung des Menschen nach allen Seiten seines Wesens ist, wird der Staat bei den Epikureern, die einen idealen Beruf des Menschen und damit auch des Staates nicht anerkennen, zum ersten Mal eingeschränkt auf die dürftige Aufgabe der Sicherung jedes vor jedem andern durch das für Alle verbindliche Gesetz (Diog. Laërt. X, 150); es ist dieselbe Anschauung, die so viel später auch der naturrechtlichen Theorie vom Staate zu Grunde gelegt wurde. Die ältere christliche Anschauung, wie sie sich, um von Augustinus zu schweigen, bei Thomas von Aquino darstellt, hält, wie eine irdische bürgerliche Tugend der wahrhaften, christlichen Tugend, so den Staat der Kirche gegenüber. Der Staat ist um der menschlichen Schwäche und Bedürftigkeit willen und hat für irdische Tugend und irdisches Wol zu sorgen, daneben aber auch die Kirche und den Cultus zu schützen (Summa theol. II, 1, 95 ff. De reg. princ. I, 14 ff.). Die naturrechtliche Theorie hat ebensowol mit dieser theologischen als mit der Epikureischen Auffassung vom Berufe des Staates Verwandtschaft. Nach Grotius ist der Staat eine Gemeinschaft zum Zwecke der Sicherung des Rechtes und des gemeinen Nutzens (De i. b. ac p. I, 1); ganz so hatte schon Cicero den Zweck des Staates bestimmt, aber in der Nachwirkung der Aristotelischen Lehre den gemeinen Nutzen weiter gefasst, als Glückseligkeit überhaupt, und ebensowol die Beförderung der Tugend, wie die der äusseren Interessen als Aufgabe des Staates bezeichnet (De Republ. I, 25. De Legg. II, 5). Bei den Naturrechtslehrern beschränkt sich dagegen der Staat durchaus auf die privatrechtlichen Interessen, nur dass die Einen dabei mehr an die strenge Form des Rechtes, die Anderen mehr an die lockrere Form der Beförderung des allgemeinen Woles durch die thätige Fürsorge der obrigkeitlichen Gewalt im Staate denken. Da dient der Staat wie bei Pufendorf oder Hobbes zum gemeinen Frieden und Sicherheit, wie bei Locke zum Schutze des Eigenthums oder nach Anderen zur Vervollkommnung des Nationalwolstandes, zur Annehmlichkeit des Lebens und zur Förderung des Ackerbaues und der Bevölkerung. Nicht wesentlich anders lehrt

Kant, wenn er den Staat eine Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen nennt (Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre § 45), oder Fichte, wenn er die gegenseitige Sicherheit der Rechte Aller zum Zwecke des Staates macht (Naturrecht § 16). Denn auch sie denken beim Rechte nur an die durch Zwang gesicherten privaten Interessen. Kant aber hat insofern ein besonderes Verdienst, als er bei der Staatsthätigkeit nur den Schutz formell durchgebildeten Rechtes im Auge hat, die lockere Form eines das Wol der Unterthanen nach Gutdünken fördernden väterlichen Despotismus energisch abweist (§ 49). Bei Fichte in seiner zweiten Periode vollzieht sich dann der Uebergang zu einer wesentlich anderen Anschauung vom Staate, die zwar nicht, wie einst Plato und Aristoteles es thaten, den Staat alle höchsten Zwecke der Menschheit betreiben lässt, aber ihn doch zu diesen höchsten Zwecken in unmittelbare Beziehung setzt. Eine solche lebensvollere Auffassung des Staates hatte schon Edm. Burke, freilich in sehr unbestimmten und verschwommenen Zügen, angebahnt. Nach ihm ist der Staat „nicht eine Gemeinschaft in Dingen, welche nur dem rohen, leiblichen Dasein einer kurze Zeit währenden und vergänglichen Natur fröhnen, sondern eine Genossenschaft in aller Wissenschaft, aller Kunst, in jeder Tugend und Vollkommenheit, eine Genossenschaft, die nicht bloss die Lebenden, sondern auch die Verstorbenen und die Künftigen verbindet. Jeder Staatsvertrag ist nur eine besondere Klausel in dem grossen Urvertrage der ewigen Weltordnung, welche die niederen Wesen mit den höheren, die sichtbare Welt mit der unsichtbaren verbindet“ (Reflect. on the revol. in France). Mit grösserer Klarheit und Schärfe der Begriffe lehrt Fichte Recht und Staat als Bedingungen für die Erscheinung des Sittlichen würdigen. Der Staat ist der Zuchtmeister auf die Sittlichkeit hin. Die höheren Zweige der Vernunftcultur freilich können nie Zwecke des Staates werden; aber äussere Sitte und Sittlichkeit hat er hervorzubringen und durch die sittliche Bildung, die er erzeugt, sich mit seinem Zwange überflüssig zu machen. Schelling hat in unentwickelten und nur umrissenen Andeutungen über das Wesen des Staates doch so viel geleistet, dass die Folgenden von ihm abhängig geblieben sind. Der Staat ist nach Schelling nicht auf einzelne äusserliche Zwecke beschränkt, überhaupt nicht als etwas Gemachtes und Berechnetes, nicht als Mittel, als bedingt und abhängig zu begreifen, sondern er ist ein Organismus, und zwar der äussere Organismus einer in der Freiheit selbst erreichten Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit, ein Kunstwerk der Natur,

dessen Inhalt ist, das unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Lebens zu sein und eben dadurch alle Zwecke von selbst zu erfüllen (Vorles. üb. die Methode des akad. Stud. 10. Vorles.). Mit ähnlicher Ueberschwänglichkeit hat Hegel in weiterer Ausführung des Strebens, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen, das Rechtssystem als das Reich der verwirklichten Freiheit, als eine zweite Natur, als die aus dem Geiste selbst hervorgebrachte Welt des Geistes bezeichnet. Der Staat ist ihm deshalb der göttliche Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist, die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiss und das, was er weiss und insofern er es weiss, vollführt (Philos. des Rechts. Vorrede; § 257 ff.). Viel mehr wird man dem Staate allerdings nicht zugestehen können. Eine mehr theologisirende Richtung hat dann den Staat in engeren Zusammenhang mit Gottes geoffenbartem Willen gebracht. Stahl insbesondere behandelt den Staat unter dem Gesichtspunkte des sittlichen Reiches als eine über die Menschen schlechthin erhabene Autorität mit der Bestimmung, das ganze Leben des Volkes zu fördern und Gottes Gebote zu wahren (Philos. des Rechts II, 2, § 1 ff.). Der vornehmste Zweck des Staates ist das Recht und die Gerechtigkeit als die Lebensordnung des Volkes zur Erhaltung von Gottes Weltordnung, insbesondere der zehn Gebote. Seine Wirksamkeit umfasst die Totalität des menschlichen Gemeinlebens, soweit es sich um äussere Ordnung und indirecte Förderung der Zwecke des socialen Lebens handelt; das innere sittliche Leben der Menschen dagegen ist nicht seine Sache (II, 2, § 38 ff.).

9. Ueber das Recht oder Unrecht dieser Auffassungen vom Staate kann man verschieden denken. Das ändert aber durchaus nichts an dem Satze, dass alle Staatsthätigkeit auf Rechtsbildung und Rechtsschutz hinausläuft. Jeder Inhalt, der vom Staate betrieben wird, nimmt eben dadurch den Charakter des Rechts an, und der Staat kann nichts thun oder treiben, ohne ihm damit rechtlichen Charakter zu ertheilen. Der Staat ist also als solcher Institution des Rechtes. In ganz anderem, prägnanterem Sinne gebraucht man das Wort Recht, wenn man an den Staat die Forderung stellt, er solle Rechtsstaat sein. Gneist bemerkt, R. v. Mohl habe das Wort in diesem Sinne in Gang gebracht (vgl. R. v. Mohl, Gesch. u. Literat. der Staatswiss. I, 297 ff.). In diesem Gebrauche des Wortes bedeutet Rechtsstaat denjenigen Staat, der den festen Bau eines formell völlig durch-

gebildeten und mit dem Rechtsbewusstsein der Besten und Edelsten in Einklang gebrachten privaten und öffentlichen Rechtes siegreich aufrecht erhält gegen die beständig andrängenden eigensüchtigen gesellschaftlichen Interessen, und der, um dies zu können, die geeigneten Institutionen in höchster Vollkommenheit ausgebildet hat. Der Rechtsstaat hat also seinen Gegensatz in dem Staate, dessen oberste Gewalt den gesellschaftlichen Interessen einzelner Classen und ihrem Eigennutze irgendwie dienstbar wird, theils weil das für alle gleiche Recht nicht genügend ausgebildet, theils weil die vorhandenen Institutionen nicht ausreichend stark sind, um den Uebergriff der Interessen über das gleiche, bleibende, gerechte Recht zu verhindern (vgl. O. Bähr, Der Rechtsstaat. 1864; und besonders R. Gneist, Der Rechtsstaat, 2. Aufl. 1878). Der Rechtstaat in diesem Sinne ist ein zu erreichendes Ideal; er bedeutet den Staat mit der höchsten formellen und materiellen Durchbildung sowol des öffentlichen als des privaten Rechtes als Ziel des Strebens. Dieses Ziel ist gewiss ein höchst erstrebenswerthes. Da wir aber vom Recht in weniger prägnantem Sinne reden, so ist uns der Staat, der Recht schafft, nicht ein fernes Ideal, sondern die von je gegebene Wirklichkeit. Denn uns gilt als Recht nicht bloss die vollendete Bildung, sondern auch die unvollendete, sofern sie nur als positive Satzung im Staate Gültigkeit hat, und nicht allein die dauernde und bleibende Bestimmung, sondern auch die für den einzelnen Fall von der zuständigen Behörde im Auftrage der höchsten Gewalt getroffene Entscheidung, sofern es definitiv bei ihr bleibt und sie behufs ihrer Ausführung die physische Macht des Staates zur Verfügung hat. Wenn aber Recht nur positive Bestimmung des Staates überhaupt, und zwar im allerweitesten Umfange, bedeutet, so ist offenbar jeder Staat ein „Rechtsstaat", und dies zu sein ist für ihn nicht eine neue, hinzukommende, sondern schon in seinem Begriffe nothwendig mitenthaltene Bestimmung. Nur wird es sich empfehlen, dem Terminus Rechtsstaat seine Bedeutung zu lassen, mit der er im wissenschaftlichen Gebrauche sich eingebürgert hat.

§ 4.

Die Geschichte der Rechtsphilosophie.

Die Geschichte der Rechtsphilosophie lässt sich im allgemeinen von der Geschichte der Ethik nicht abtrennen, weil bis auf die neueren Zeiten der Unterschied des Rechtes von

den übrigen Grundformen des Ethischen noch nicht erkannt oder doch nicht in klaren Begriffen erfasst war. Ein systematisches Denken über ethische Gegenstände findet sich zuerst bei den Griechen und zwar seit Sokrates und in den von ihm ausgehenden Schulen der Philosophie. Die erste Epoche der Rechtsphilosophie reicht von da ab bis zum Ausgang der griechischen Philosophie. Den Gegenstand des Nachdenkens bildet in dieser Epoche das Gerechte selbst, und wie es sich im Staate, in Staatsformen und öffentlichem Rechte ausprägt. In der Ethik und somit auch in der Rechtsphilosophie gehen von Anfang an zwei Richtungen neben einander her, eine idealistische und eine sensualistische. Die idealistische Richtung der Ethik erreichte in der Philosophie des Plato und des Aristoteles ihren ersten Höhepunkt; ein Nachhall derselben war die Ethik der stoischen Schule. Die sensualistische Richtung fand ihren Ausdruck in der Philosophie Epikur's und ist über dessen Gesichtspunkte bei der Behandlung ethischer Fragen bis auf den heutigen Tag nicht wesentlich hinausgekommen. Die zweite Epoche der Rechtsphilosophie reicht vom Ausgang des Alterthums bis auf Kant. Innerhalb derselben lässt sich die Zeit des Mittelalters, die Zeit der Renaissance und die Zeit des strenger durchgeführten Naturrechts von Grotius bis Kant unterscheiden. Das Mittelalter hat eine selbstständige Rechtsphilosophie nicht gehabt. Am meisten beschäftigte man sich mit dem gegenseitigen Verhältnis des Staates und der Kirche, der geistlichen und der weltlichen Gewalt; man erörterte das rechtliche Verhältnis des Herrschers zu den Unterthanen, des Kaisers zu den Fürsten, alles das überwiegend auf Grund theologisch-dogmatischer Voraussetzungen und unter dem Einfluss der überlieferten Anschauungen des classischen Alterthums, ohne aber auf die letzten Principien zurückzugehen, dagegen an das Vorurtheil eines natürlichen Rechtes gebannt, und im Dienste praktischer Interessen. Einen Höhepunkt selbstständiger Bearbeitung der Aristotelischen Lehren bezeichnet auch auf diesem Gebiete Thomas von Aquino. Einigermaassen unabhängiger gestaltete sich die Reflexion über Staat und Staatsgewalt in dem Zeitalter der Renaissance

und der Reformation; die Lehren von der Souverainetät und von dem Ursprunge des Staates erlangten in dieser Zeit festere Formen. Neue Ansätze beginnen mit Hugo Grotius, der den ersten, freilich noch unbeholfenen Versuch machte, allgemeingültige Erkenntnisse über das Recht durch reine Verstandesreflexion zu erlangen. Für die an Grotius sich anschliessende Schule der Naturrechtslehrer ist viererlei charakteristisch: 1. dass man nunmehr nicht nur das öffentliche, sondern auch das Privatrecht philosophisch zu begründen unternahm und jenes bloss als Mittel und Bedingung für die Durchführung des Privatrechts ansah; 2. dass man ernsthaftere Anläufe nahm, das Recht als eine besondere Form des Ethischen von der Moral zu trennen; 3. dass man den Grund des Rechtes in einzelnen äusseren Nützlichkeiten und in den angeborenen Trieben der menschlichen Natur fand; 4. dass man, hierin sich an die seit dem Mittelalter gebräuchliche Auffassung anschliessend, dasjenige, was man durch die Reflexion als das natürliche Recht gefunden zu haben glaubte, als das einzige wahre Recht und als absolute Anforderung an alle menschlichen Verhältnisse betrachtete. Die dritte Periode der Rechtsphilosophie beginnt mit Kant, der zum ersten Mal wieder innerhalb eines systematischen Ganzen der Philosophie das Recht nach Art der Sokratischen Schulen nicht auf einzelne Nützlichkeiten und Triebe, sondern auf die unwandelbaren Grundsätze der praktischen Vernunft gründete und die Trennung von Recht und Moral streng durchführte. In der Kantischen Schule gestaltete sich in consequenter Weiterbildung seiner Principien, und zugleich unter dem Einfluss der von Montesquieu, Herder und Burke ausgehenden Anregungen, die historische Rechtsanschauung, nach welcher das Recht, vom Gerechten gesondert, nur als positives Recht seine Verwirklichung findet, dieses positive Recht aber der organische Ausdruck des nationalen Geistes ist, und in dem weltgeschichtlichen Processe der Rechtsbildung der verschiedenen Völker die Idee des Gerechten sich immer vollkommener verwirklicht.

Unter den Schriftstellern, welche die Geschichte der Rechtsphilosophie behandelt haben, heben wir folgende hervor: L. A. Warnkönig, Rechtsphilosophie als Naturlehre des Rechts. 1839.

S. 23—174; Philosophiae iuris delineatio. Ed. 2. 1835. S. 3—52. — Rossbach, Perioden der Rechtsphilosophie. 1842. — R. v. Mohl, Gesch. u. Litt. der Staatswissenschaften. 3 Bde. 1855—1858. — F. v. Raumer, Geschichtl. Entwicklung der Begriffe von Recht, Staat u. Politik. 3. Aufl. 1861. — A. Geyer, Gesch. u. System der Rechtsphilos. 1863. S. 6—108. — Bluntschli, Geschichte des allgem. Staatsrechts u. der Politik. 1864. — H. Ahrens, Naturrecht oder Phil. des Rechts u. des Staates. 6. Aufl. 1870. Bd. I. S. 13—222. — F. J. Stahl, Philos. des Rechts. 4. Aufl. 1871. Bd. I. — Laurent, Histoire du droit des gens. 1861—70. XVIII Bde. — Insbesondere für das Alterthum ist zu verweisen auf E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklg. Bd. I—V, und K. Hildenbrand, Gesch. u. System der Rechts- u. Staatsphilos. Bd. I. Das klassische Alterthum. 1860. — Die neuere Rechtsphilosophie behandeln: Hinrichs, Gesch. der Rechts- u. Staatsprincipien seit der Reformation. 3 Bde. 1848—52. — J. H. Fichte, System der Ethik. Bd. I. Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte von der Mitte des 18. Jhdts. bis zur Gegenwart. 1850. — F. Vorländer, Gesch. der philos. Moral, Rechts- u. Staatslehre der Engländer u. Franzosen. 1855. — O. Gierke, Joh. Althusius u. die Entwicklg. der naturrechtl. Staatstheorien. 1880.

1. Das griechische Volk ist classisch auch für die Fragen der Rechtsphilosophie; alle Probleme und Lösungsversuche erscheinen hier in ihrer einfachsten, natürlichsten und unmittelbarsten Form, gleichsam als ein concentrirter Auszug aus der gesammten Geschichte des menschlichen Gedankens. Wir brauchen deshalb nur bei den Griechen ausführlicher zu sein und dürfen uns nachher um so kürzer fassen. Die Veranlassung für den Anfang einer eigentlichen Philosophie des Ethischen war bei den Griechen die Auflösung der naiven und unmittelbaren Hingebung an die nationale Sitte und die heimische Rechtsanschauung durch die aufgeklärte Meinung und die subjective Reflexion, ein Process, der sich in den Sophistenschulen am deutlichsten wiederspiegelt. Die Sophisten haben selbst noch keine Rechtsphilosophie erzeugt; aber sie haben den unbefangenen Glauben an die verpflichtende Macht des Rechtlichen und Sittlichen erschüttert. Als Mittel dazu verwandten sie die Berufung auf die Verschiedenheit der subjectiven Meinungen, für die es kein Kriterium der Wahrheit gebe, und auf die Vielgestaltigkeit des Sinnenscheins, der nicht aufzuheben sei. So haben sie zuerst eine Reihe von Gedanken vorgebracht, die seitdem immer wieder zum Vorschein gekommen sind und die am besten gleich hier bei ihrem ersten Auftreten näher charakterisirt werden.

Zu Grunde liegt den Anschauungen der Sophisten vom Rechte das, was man ihre Erkenntnistheorie nennen kann, ihre Hinneigung zu sensualistischem Subjectivismus. Da sie nichts

ein von Natur Gerechtes, nämlich dass jeder seinem Belieben folge, soweit er Macht hat; es giebt eine objectiv vernünftige Norm, eben diese, dass die einzige thatsächliche Schranke des Beliebens, die Macht, auch die einzige rechtmässige Schranke ist. Beide Ausdrucksweisen kommen denn auch bei den Sophisten vor. Sie wollen das Recht aufheben, indem sie das Recht des Beliebens, das die Macht hat, oder wie man dafür auch wol uneigentlich sagt, das Recht der Stärke, lehren; das vernünftige Gesetz ist dies, dass das vernünftige Gesetz nicht gelten soll. Diese Ansicht bewegt sich in dem fortwährenden inneren Widerspruch, dass sie leugnet was sie setzt, und setzt was sie leugnet.

Allgemeingültiges und Nothwendiges giebt es überall nur durch die Vernunft und für die Vernunft. Wer das vernünftige Allgemeine im Erkennen nicht zugiebt, für den kann es auch nichts Vernünftiges im Handeln geben, und nur durch Inconsequenz kann er etwas Allgemeingültiges in der Phantasiethätigkeit, im Erfassen des Schönen und in den Productionen der Kunst, zugestehen. Darum wird die Verschiedenheit der logischen Grundanschauungen auch zum unterscheidenden Moment für die Richtungen, die in der Ethik überhaupt und in der Rechtsphilosophie im besonderen sich geltend machen. Diejenigen, welche eine Erkenntnis des Wahren suchen und das Mittel dazu in den Ideen der Vernunft finden, die erst eine Erfahrung überhaupt möglich machen, werden immer auch objektive und schlechthin gültige ideale Normen des Handelns anerkennen und den bestimmenden Grund derselben in der praktischen Vernunft finden. Diejenigen dagegen, die in der sinnlichen Wahrnehmung den letzten Ausgangspunkt und in der äusseren Erfahrung das einzig gesicherte Material für eine immer nur relative Gewissheit erblicken, werden immer auch die Anlage und Bestimmung des Menschen zu praktischer Vernünftigkeit leugnen und die allgemeingültige Norm in relative Nützlichkeiten auflösen mit Beziehung auf die natürlichen Triebe und Begierden des Menschen und auf die unendlichen Zufälligkeiten seiner äusseren Verhältnisse, die immer nur einen gewissen mittleren Durchschnitt als das Regelmässige und überwiegend Wünschenswerthe zulassen. Welche von den beiden Richtungen Zustimmung verdient, ergiebt sich aus einer einfachen Betrachtung. Die idealistische Richtung weiss was sie thut; die sensualistische weiss es nicht. Thatsächlich beruft sich auch die letztere beständig auf die Vernunft, die sie im Princip abzuweisen vermeint. Die Gegner der begrifflichen Erkenntnis und Freunde der begrifflosen Erfahrung raisonniren doch immer in Begriffen; denn sonst würden sie gar nichts sagen.

Sie stellen selber allgemeingültige Normen auf, indem sie die allgemeingültigen Normen leugnen, und wäre es auch nur so, dass sie für den rechtmässigen und vernunftgemässen Zustand die Rechtlosigkeit erklären. Irgend etwas, sei es auch das zufällige Moment der Begierde und ihres Zusammenkommens mit der Macht, müssen auch sie für einen vernünftigen Grund halten, und irgend etwas als das dadurch begründete Rechte bezeichnen, wenn auch nur dies, dass es kein Recht geben soll. Es ist eben nicht möglich, aus der Vernunft herauszukommen, so lange man überhaupt denkt und spricht. Selbst wer die Vernunft leugnet, erklärt eben dies für vernünftig, dass man die Vernunft leugne. In diesem Widerspruch erweist sich der Widersinn der Richtung, die ihn nicht vermeiden kann (vgl. § 24, 6).

2. Eben daran nun haben Sokrates und seine rechten Nachfolger angeknüpft, um die sophistischen Meinungen zu widerlegen. In demjenigen, ohne welches es kein Denken überhaupt giebt, in dem Begriffe eines dauernd sich selber Gleichen mit dem Charakter der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit haben sie den geeigneten Hebel gefunden, um das irregehende subjective Meinen und Dünken der Sophisten aus dem Sattel zu heben. Es blieb auch bei ihnen der Geist der freien kritischen Reflexion über die Rechtmässigkeit des Ueberlieferten lebendig; aber indem sie ein objectiv Gültiges im begrifflichen Denken anerkannten, gelangten sie auch zu einem objectiv Gültigen in dem praktischen Verhalten des Menschen. In diesem Sinne ist zunächst Sokrates der Urheber einer Wissenschaft des Ethischen. Cicero sagt von ihm bezeichnend, er habe die Philosophie von den Dingen des Himmelsraumes abgelenkt, sie in den Städten der Menschen heimisch gemacht, sie auch in das häusliche Leben hineindringen lassen und sie gezwungen, sich mit Leben und Charakter der Menschen, mit dem Guten und dem Bösen zu beschäftigen (Tuscul. V, 4). Begriffliche Erkenntnis suchte Sokrates auf dem Wege der Definition und der Induction, Methoden, die er zuerst kunstmässig zu üben lehrte; und wie er hier ein über alle Zufälligkeit der Subjecte hinausreichendes Ewiges und Absolutes fand, so erkannte er im Menschen ein Göttliches, durch das er an der absoluten Vernunft theilnehme (Xenoph. Memorab. IV, 3, 14). Damit hat auch alle Norm für das Handeln begrifflichen Charakter, und das Gute, die Tugend, besitzt begriffliche Allgemeinheit. Dem Sokrates wandte sich diese Erkenntnis freilich durch eine naheliegende Verwechselung um in den misslichen Satz, dass die Tugend lehrbar sei, dass sie im Wissen bestehe, dass niemand das Unrechte wissend thue

Der Inhalt des Gesetzes ist das Gerechte. Eine eingehende Erörterung des Begriffes des Gerechten hat Aristoteles zum ersten Mal sich zur Aufgabe gestellt, und diese Untersuchung ist kaum seitdem wieder aufgenommen, geschweige denn wesentlich weitergeführt worden (Eth. Nicom. V). Das Gerechte hängt unmittelbar zusammen mit den obersten Gesetzen der Weltordnung überhaupt. Das Princip des Gerechten ist die Gleichheit in ihrer Anwendung auf die Güter, die von den Menschen begehrt werden und in deren Besitz oder Mangel das äussere Glück oder Unglück der Menschen besteht; dahin gehören Selbsterhaltung, Vermögen, Ehre. Die gerechte Abmessung in der Zutheilung der Güter nach dem Princip der Gleichheit ist zugleich das, was die Vollkommenheit und die Glückseligkeit der staatlichen Gemeinwesen sowol in ihrer Ganzheit als diejenige ihrer Theile bewirkt. Was wider die Gleichheit ist, ist wider die Natur und also auch gegen das Gerechte. Die Forderung der Gleichheit beruht auf der wesentlichen Gleichheit der zum Staate vereinigten Personen. Was für Einen gilt, gilt für Alle; jeder hat sein Streben nach den Gütern durch die Rücksicht auf alle Anderen einzuschränken. Keiner darf in den Besitzstand des Andern nach Willkür eingreifen; ist aber ein solcher Eingriff geschehen, so fordert das Gerechte die Wiederherstellung des Zustandes, wie er vor solchem Eingriff war. Die Gleichheit, die den Begriff des Gerechten ausmacht, ist nun theils directe Gleichheit; diese herrscht in dem Austausch der Güter, wo jeder ebensoviel wiederbekommt, als ihm entgeht; theils ist sie Gleichheit der Proportion, Zutheilung der Güter, die sich nach der Würdigkeit der Personen bestimmt. Jene directe Gleichheit beherrscht als das ausgleichende Gerechte (*δίκαιον διορθωτικόν*) insbesondere die privatrechtlichen Verhältnisse, auf welche Aristoteles kaum in einem andern als in diesem Zusammenhange zu sprechen kommt. Um solche Gleichheit herzustellen, müssen die Güter nach ihrer Quantität vergleichbar sein, und das sind sie nach ihrem Werthe gemessen; dieser aber wird durch das Bedürfnis bestimmt. Nicht die Dinge, aber wol das Bedürfnis ist dem Maasse zugänglich. Ohne Verkehr giebt es kein gesellschaftliches Zusammenleben, ohne Gleichheit keinen Verkehr, ohne ein Maass keine Gleichheit. Daher hat man durch Uebereinkunft das Geld als Werthmesser geschaffen, durch den commensurabel wird, was dem Tausche unterliegt. Am Geld wird aller Werth gemessen; darum ist das Geld der allgemeine Vermittler alles Verkehrs. Weil es selbst von relativ unveränderlichem Werthe ist, so bietet das Geld die Sicherheit für die Möglichkeit jedes künftigen Austauschs; darum muss aller Werth in Geld ausdrückbar sein, jedes Gut seinen Preis in Geld, seinen Tauschwerth haben. Die Gleichheit der Proportion ferner ist das Princip für das Gerechte in der Vertheilung der Güter, das austheilende Gerechte (*δίκαιον διανεμητικόν*); sie hat ihren Platz zunächst da, wo die Güter unter solche zu vertheilen sind, die alle Anspruch haben, sodann bei der Strafe, und sie beruht auf dem Grundsatze, dass den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches zuertheilt wird, alle aber nach gemeinsamem Maassstabe der Würdigkeit gemessen werden. Für die Strafe insbesondere gilt der Satz, dass das Gerechte niemals in der blossen Wiedervergeltung gefunden werden kann. Nach Verhältnis, nicht nach abstracter Gleichheit soll die Vergeltung geübt werden, und dadurch erhält sich der Staat; Sclaverei wäre es, wenn überhaupt keine Vergeltung für Unrecht geübt würde. Damit dient denn die Strafe zugleich als Heilverfahren dem Uebel und als Zuchtmittel dem ungerechten Willen gegenüber (Eth. Nicom. X, 2, 10. Rhetor. I, 10).

Das Gerechte ist begründet in der Vernunft und in der Natur der Dinge. Das Gesetz als die Sanctionirung des Gerechten ist das Dictat der Vernunft und praktischen Einsicht, sein Charakter die Allgemeinheit, die gedankenmässige Form. Das Gesetz ist reine Vernunft, welche von sinnlichem Begehren frei ist; die Herrschaft des Gesetzes bedeutet also Herrschaft der Gottheit und der Vernunft, während, wo der Mensch herrscht, immer das sinnliche Begehren und die Leidenschaft mitspricht. Darum ist die Herrschaft des Gesetzes das Bessere, und die Herrschgewalt der Person muss nur da ergänzend eintreten, wo das Gesetz seiner Natur nach nicht ausreicht. Gesetze giebt es nur unter Freien, und Freiheit nur unter dem Gesetz (Eth. Nicom. III, 15—16; V, 10; X, 10). Das Amt der Obrigkeit bedeutet das Wächteramt für das Gesetz, und ihren Lohn findet sie in der auszeichnenden Ehre; begehrt sie mehr, so wird sie zur Tyrannei. Wo über das Recht gestritten wird, da giebt der Richter als das Person gewordene Gerechte die Entscheidung. Wie das Gerechte selbst die rechte Mitte ist zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, so ist der Richter der Finder der rechten Mitte, der rechte Mittler (ebd. V, 7). Dabei ist aber dem Gesetze möglichst viel, dem richterlichen Ermessen möglichst wenig zu überlassen. Denn der Gesetzgeber ist einsichtiger, das Gesetz reiflicher überlegt, als der einzelne Richterspruch. Das Gesetz stellt die allgemeinen dauernden Formen auf; Gericht und Volksversammlung unterliegen im gegebenen Fall dem Spiel der Neigungen und Interessen

(ebd. II, 15 ff. Rhetor. I, 1). Man sieht, dass in diesen Bestimmungen, die zum Theil gegen Plato gerichtet sind, Aristoteles den Charakter des Rechtsstaates sicher getroffen hat.

Es giebt ein von Natur gerechtes und ein positives Recht durch Satzung. Unveränderlich ist auch das von Natur Gerechte nicht, oder es ist es doch nur bei den Göttern, die in unveränderlichen Zuständen leben; aber es giebt ein Gerechtes schlechthin als bleibende Norm und unaufhebbare Anforderung, welche begründet ist in der vernünftigen Natur des Menschen einerseits und in den bleibenden Bedingungen der äussern Natur andererseits. Das positive Recht dagegen ist theils gerecht nur unter den jedesmaligen Bedingungen, denen es sich anzuschliessen hat als Anwendung jener allgemeinen Norm auf diese Bedingungen, theils ergiebt es sich aus dem jedesmaligen besondern Ziele, welches sich die Gesetzgebung im einzelnen gegebenen Staate steckt, und dann kann es auch materiell ungerecht sein. Geht das Ziel der Gesetzgebung auf das gemeine Wol, die Vollendung des Ganzen und seiner Theile, so ist das Gesetz gerecht als concrete Realisirung des Gerechten schlechthin, und darum giebt es durch die Natur der Sache nur eine Verfassung, die der idealen Norm völlig genügt. Setzt sich die Gesetzgebung andere Ziele, übt das Interesse einzelner Personen und Classen entscheidenden Einfluss: so ist die Consequenz ein Recht, welches der Norm des Gerechten nicht entspricht. Seiner Quelle nach ist das Recht theils geschriebenes, theils ungeschriebenes Recht. Das ungeschriebene Recht umfasst auch die Normen, die das von Natur Gerechte ausmachen; zugleich aber gehört dahin die Volkssitte, welche noch mächtiger und wirksamer ist als das geschriebene Gesetz. Seiner Gültigkeit nach ist das Recht theils auf ein Gemeinwesen beschränkt, theils vielen gemeinsam (Eth. Nicom. V, 10; VIII, 15. X, 10. Rhetor. I, 10; 13—15).

Weil das positive Recht das Gerechte nur unvollkommen verwirklicht, so tritt als Ergänzung das Billige ein. Das Billige ist selbst ein Gerechtes, nicht etwa ein vom Gerechten, sondern nur ein vom fixirten Rechte verschiedenes. Dem positiven Gesetze gegenüber ist das Billige eine bessere Verwirklichung des Gerechten, und zwar in doppelter Weise, theils indem es ein besseres Recht darstellt als das positiv fixirte es ist, theils indem es besser ist, als das Recht überhaupt es zu sein vermag. Das Billige ist erstens ein besseres Recht, wo das ausdrücklich fixirte Recht zufällig ihm anhängende Schwächen zeigt. Der Gesetzgeber hat etwa sich versehen, etwas übergangen, sich im Ausdruck vergriffen; dann ist zurückzugehen vom Wortlaut auf die Absicht des

Gesetzes und die eigentliche Meinung des Gesetzgebers; es ist so zu entscheiden, wie der Gesetzgeber selbst entscheiden würde, wäre er zugegen, oder nach der Bestimmung, die er getroffen haben würde, hätte er den Fall vorausgesehen. Das Billige ist zweitens besser als das Recht überhaupt, sofern es vom fixirten Gesetz auf das Gerechte schlechthin zurückgreift. Denn das Gesetz bleibt nothwendig hinter seiner Bestimmung, Ausdruck des Gerechten zu sein, zurück, schon weil es die Form des allgemeinen Satzes trägt. Damit nämlich entgeht ihm zuweilen die Beherrschung des Einzelnen, und es kann nur beanspruchen, den Durchschnitt der Fälle zu treffen. Hier liegt der Fehler weder am Gesetz, noch am Gesetzgeber, sondern er ist in der Natur der Dinge und in dem Charakter alles Praktischen begründet; es ist ein wesentlicher Fehler, der allem positiven Gesetze als solchen anhängt. Dem gegenüber nun geht das Billige zurück auf die unveränderliche Norm des Gerechten schlechthin, auf das von Natur Gerechte, und verbessert damit den Mangel des positiven Rechtes, welches veränderlich ist und seinen Ursprung der Satzung verdankt (Eth. Nicom. V, 14. Rhetor. I, 13; 15).

Wie nun das Gesetz selbst in vollkommenem Einklang mit dem Gerechten oder in theilweisem Widerspruch zu demselben stehen kann, so trägt auch die Gerechtigkeit als Eigenschaft des Menschen einen doppelten Charakter. Die Gerechtigkeit bedeutet entweder die Fertigkeit des Menschen, das objectiv Gerechte in freiem Handeln zu verwirklichen, oder sie bedeutet die Gesinnung und Handlungsweise, welche dem positiven Gesetze entspricht. In letzterem Sinne kann sie auch bloss formelle Gesetzlichkeit bedeuten, da wo das vorhandene Gesetz der Norm des Gerechten nicht entspricht. In der vollkommenen Verfassung fällt Gesetz und sittliche Anforderung zusammen; da ist also materielle und formelle Gerechtigkeit eins und dasselbe. In der unvollkommenen Verfassung dagegen, wo das Gerechte schlechthin und das den gegebenen Bedingungen angepasste Gesetz auseinanderfallen, ist auch die Legalität (*νόμιμον*) und die materielle Gerechtigkeit, die auf Gleichheit ausgeht, verschieden, und da kann also auch zwischen Tugend und Gesetzlichkeit ein Unterschied herrschen (Eth. Nicom. V, 1—3; 5; 9). Dem starren Festhalten am Buchstaben gegenüber zeigt sich die Tugend der Billigkeit darin, dass man nicht zum Nachtheil des Andern auf seinem stricten Recht besteht. — Uebrigens gebraucht Aristoteles dasselbe Wort Gerechtigkeit in der oben dargelegten engeren und in einer weiteren Bedeutung. Im engeren Sinne bestimmt die Gerechtigkeit das praktische Verhalten zu anderen Menschen in Bezug auf die äusseren Güter; im

erforderlich macht (II, 9; 15). Alle Gewalt stammt vom Volke und fällt wieder an das Volk zurück; das Volk ist der Richter über die Ausübung der Gewalt und kann jederzeit die Gewalt wieder an sich nehmen und eine neue Verfassung errichten. Ungerechte Gesetze sind unverbindlich (II, 11; 14; 19, § 242—243). Das Recht des Widerstandes gegen ungerechte Ausübung der Gewalt ist unveräusserlich, ein Verzicht darauf wäre widersinnig (II, 18; 19). Der Staat hat gegen jeden Glauben und jede Lehre Toleranz zu üben, nur nicht gegen die Atheisten, weil der Atheismus sich mit dem öffentlichen Wole nicht verträgt (Lett. concerning toleration. 1685). — Spätere englische Denker haben die Philosophie des Rechts nicht mehr wesentlich gefördert. Es mag genügen, die beiden hauptsächlichsten von ihnen zu erwähnen: Jeremy Bentham (1748—1832. Traités de législation. 1802), der alle Normen für das Handeln auf den Nutzen zurückführte und das grösste Glück der grössten Zahl für das Princip aller Gesetzgebung erklärte, und John Stuart Mill (1806—1873. On liberty. 1859. Considerations on representative government. 1861. On utilitarianism. 1864), der Bentham's Theorien weiter durchzubilden unternahm. Alles das liegt abseits von dem Wege strengerer Wissenschaft. Von den Fortschritten, welche die Erkenntnis des Gegenstandes seit Grotius gemacht hat, zeigt sich bei den Schriftstellern aus der Schule Bentham's nirgends auch nur eine leise Spur der Einwirkung.

Den geschichtlichen Abschluss der Epoche der naturrechtlichen Lehre bildet J. J. Rousseau (1712—1778. Contrat social. 1762), nicht dadurch, dass er wesentlich neue Gedanken ausgesprochen hätte, sondern dadurch, dass er durch beredten Ausdruck und durch fanatische Einseitigkeit dem seit dem Mittelalter geläufigen Gedankengange eine ungemeine Wirksamkeit auf ein dafür empfängliches Geschlecht verliehen hat. In dieser Lehre vom Gesellschaftsvertrag erscheint der ganze herkömmliche Apparat von Naturstand und natürlichem unveräusserlichem Menschenrecht, von Staatsbildung durch Vertrag der Individuen und von dem auf das Gesammtwol, das heisst auf das Wol aller Individuen, beschränkten Staatszweck, von Volkssouveränetät und Recht des Widerstandes. Aber während Rousseau die Vereinigung selber durch Vertrag entstehen lässt, lehnt er die Begründung der Staatsgewalt durch einen Unterwerfungsvertrag ab, und macht dafür die Staatsgewalt zu einem widerruflich beauftragten Commis des Souveräns, d. h. des Volkes, das, wenn es versammelt ist, jederzeit den Commis wegjagen darf, so dass jede Regierung immer nur provisorisch bis zum nächsten Zusammentritt des Volkes gilt, wie auch alle Gesetze nur provisorisch gelten, bis sie

das Volk aufhebt, was in jedem Augenblick geschehen kann. Das souveräne Volk wird durch keinen Vertrag verpflichtet; es hat absolute Gewalt, und alle Rechte der Individuen sind auf die Gemeinschaft übergegangen. Diese Souveränetät des Volkes ist unveräusserlich und untheilbar. Der Staat als Inhaber eines einheitlichen Willens (volonté générale) im Gegensatze zu dem Willen aller Einzelnen (volonté de tous) bildet eine moralische Person; doch kommt jener einheitliche Gesammtwille nur durch das zum Ausdruck, worin der Wille aller Einzelnen übereinstimmt. Der Souverän kann nicht vertreten werden. Zum ursprünglichen Gesellschaftsvertrag gehört Einstimmigkeit der Abstimmenden; später ist anzunehmen, dass jeder sich stillschweigend den Beschlüssen der Majorität als dem Ausdruck des Willens des Souveräns unterwirft (IV, 2). Diese Staatsform ist die allein zulässige, jede Abweichung widerrechtlich und ungültig. Für die Zwecke des Staates ist von Staats wegen eine Religion festzustellen, eine Lehre vom höchsten Wesen, vom künftigen Leben, einem gerechten Gericht, von der Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze. Daran zu glauben kann der Staat nicht zwingen; aber wer nicht glaubt, den kann er als einen untauglichen Bürger verbannen. Zugleich aber verlangt Rousseau Duldung für alle religiösen Meinungen, welche mit dem Wole des Staates weiter nichts zu thun haben, insbesondere für diejenigen, die nicht selbst gegen die Pflicht der Duldung verstossen (IV, 8).

11. Der Erneuerer aller modernen Wissenschaft nach Methode und Inhalt, Immanuel Kant (1724—1804. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1785. Kritik der prakt. Vernunft. 1788. Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre. 1797) ist im gleichen Maasse und Sinne auch der Erneuerer der Rechtsphilosophie geworden. Auf den ersten Blick zwar scheint er zu den Vertretern des Naturrechts zu gehören, denn einige der grundlegenden naturrechtlichen Auffassungen finden sich auch bei ihm. Sie finden sich aber bei ihm mit Modificationen, die grundstürzend sind, und es erweist sich bei näherer Betrachtung, dass nur ein alter Vorstellungskreis und eine Reihe von alten Namen beibehalten worden sind, die Begriffe selbst völlig verändert sind. Kant bezeichnet dadurch einen neuen Anfang, und zwar dies insofern als mit ihm der fürs erste noch unbewusste Rückgang auf Aristoteles eintritt. Es genügt an dieser Stelle, nur die Punkte hervorzuheben, an die sich die weitere Bewegung angeknüpft hat. Der Bruch mit dem Naturrecht wird bei Kant vollzogen dadurch, dass Recht und Staat nicht aus einzelnen Seiten der menschlichen Natur, aus besonderen Bedürfnissen und

Zwecken, sondern aus der Vernunft allein, aus der Freiheit des Willens und ihrem kategorischen Imperativ abgeleitet werden. Der Mensch kann gar nicht anders als in der einzelnen Handlung zugleich einen allgemeinen Satz, ein Gesetz ausdrücken: so darf, so soll gehandelt werden. Diese Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als allgemein gesetzgebenden Willens ist das Grundprincip der Kantischen Lehre. Indem das Wesen des Menschen seine Vernünftigkeit ist und alle Normen für den Willen nur aus dieser seiner Vernünftigkeit folgen, ist der Wille autonom, d. h. das Gesetz ist nur der Ausdruck der Vernunft im Willen und nur aus dieser ohne sonstige empirische Bestimmungsgründe wie Triebe, Neigungen und Bedürfnisse abzuleiten. Das Recht hat daher auch keine bloss äusserliche Abzweckung; sondern es ist Zweck an sich, dass die Menschen in der Gemeinschaft nach Gesetzen der Vernunft leben, d. h. dass die Art der Willensbethätigung eine widerspruchslose und allgemeingültige sei, und dass die Maxime, welche sich in der einzelnen Handlung ausdrückt, fähig sei, den Inhalt einer allgemeinen Gesetzgebung zu bilden. Recht ist somit diejenige Bestimmtheit menschlicher Handlungen, vermöge deren die Handlung, nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet, das Zusammenbestehen der Willkür jedes Einzelnen mit der Willkür jedes Andern möglich macht (Einleit. in d. Rechtslehre). Es handelt sich dabei allein um das Heil des Staates, und nicht um das Wol der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit; der Zweck ist die vernünftige Ordnung selber. Unter dem Gesichtspunkte der Glückseligkeit lässt sich überhaupt kein allgemeingültiger Grundsatz für Gesetze aufstellen, wegen der Veränderlichkeit der Umstände und der Meinung, worin jeder seine Glückseligkeit setzt. Was Recht sei, kann keine Erfahrung lehren, sondern das gründet sich auf apriorischen Principien (Verhältn. der Theorie zur Praxis. II. Folgerg.). Die zweite principielle Abweichung von allem Naturrecht bei Kant besteht darin, dass er die besondere wirkliche Rechtsordnung nicht mehr aus einem willkürlichen Act der Individuen in der Form des Vertrages ableitet, sondern aus der dem Willen immanenten Vernunft stammen lässt (Rechtslehre § 41; 44). Der Eintritt in den Staat ist eine Vernunftforderung; der Vertrag ist nur eine Idee der Vernunft, nicht ein Factum; als solches wäre er gar nicht möglich. Die Zurückführung auf den Vertrag ist vielmehr nur ein Ausdruck für die Verbindlichkeit, die der Gesetzgeber hat, die Gesetze so einzurichten, wie sie aus dem vereinigten Willen des Volkes entspringen könnten, und damit für das Vernunftprincip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung über-

haupt. Der Mensch hat nicht einen Theil seiner angeborenen äusseren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einem rechtlichen Zustande unvermindert wiederzufinden (Verhältn. der Th. zur Pr. II. Folgerung. Rechtslehre § 47). Das Gesetz stammt mithin wol aus dem Willen, aber nicht aus demjenigen des empirischen erscheinenden Menschen, sondern aus dem reinen Vernunftwillen des ideellen Menschen; nicht das Volk als die Summe der Einzelnen, sondern die öffentliche Gerechtigkeit als der Ausdruck der allen gemeinsamen Vernunft schafft und wahrt das Recht (Rechtslehre II, 1. Allgem. Anmerkg. E. 1). Wenn daher das vereinigte Volk selbst als das Oberhaupt des Staates und die Quelle der Gesetzgebung bezeichnet wird, so bedeutet das bei Kant vielmehr, dass die die Einzelnen verbindende praktische Vernunft, deren Ausdruck das aus apriorischen Principien fliessende Gesetz ist, der wahre Souverain sei. Und dies nennt Kant die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das Gesetz selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt (Rechtslehre § 47. 52). Endlich ist drittens als eine Lehre von entscheidender Bedeutung die der naturrechtlichen Auffassung direct entgegengesetzte, aber aus den angeführten Principien streng abgeleitete Ausführung anzusehen, wonach Kant die Uebereinstimmung der gegebenen Staatsformen mit den apriorischen Rechtsprincipien, die Errichtung einer rein vernünftigen Rechtsverfassung, als Selbstzweck betrachtet und jede Rücksicht auf Wol und Glückseligkeit für eine Fälschung des Staatszweckes erklärt. Das Wol der Bürger kann vielleicht im Naturzustande oder unter einer despotischen Regierung viel mehr gefördert werden. Niemand darf mich zwingen, auf die Art, wie er sich das Wolsein anderer Menschen denkt, glücklich zu sein; dies würde der grösste denkbare Despotismus sein. Die Freiheit und Menschenwürde hängt daran, dass jeder seine Glückseligkeit auf dem Wege suche, welcher ihm selbst gut dünkt, vorausgesetzt, dass er das Recht achtet. Der rechte Grundsatz ist: es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesammt darüber zu Grunde gehen. „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, dass Menschen auf Erden leben“ (Verhältn. der Th. zur Pr. II. u. ebd. Folgerung. — Zum ewigen Frieden. II. Anhang 1. — Rechtslehre II, 1. Allgem. Anmerkg. E. 1).

Bei alledem steckt Kant noch mit einem Fusse im Naturrecht. Die neuen Principien sind nicht bloss in die herkömmliche Terminologie verhüllt, sie sind auch nicht in ihrer ganzen Tragweite ihrem Urheber zum Bewusstsein gekommen.

Vor allem, Kant zeichnet in alter Weise den Idealstaat mit dem, was er die republikanische Verfassung nennt, und ein ideales Recht, das, aus reiner Vernunft abgeleitet, allein überall und jederzeit wahrhaft Recht ist; in der Ableitung der einzelnen Rechtsinstitute aber, wie Eigenthum, Ehe, väterliche Gewalt, zeigt sich eine Aeusserlichkeit der Auffassung, die eben dem, was Kant selbst nach seinen Principien anstreben musste, aufs stärkste widerspricht. Trotz alledem hat es seit Aristoteles keinen Denker von ähnlicher Energie des Gedankens gegeben, und auch auf dem uns hier beschäftigenden speciellen Gebiete hat niemand eine grössere und entscheidendere Bedeutung für den Fortschritt wahrer Erkennntnis gehabt als Kant.

Der nächste Fortbildner des von Kant gewonnenen Schatzes von Erkenntnissen ist J. G. Fichte (1762—1814). Schon in seiner frühesten betreffenden Schrift, den „Beiträgen zur Berichtigung des Urtheils über die französische Revolution“ (1793. Sämmtl. Werke Bd. VI) bricht durch alle naturrechtliche Extravaganz im Rousseau'ischen Stile der Satz hindurch, dass der einzige Zweck der Staatsverbindung die Cultur der Freiheit ist, worunter allerdings zunächst nur die politische Freiheit und Rechtsgleichheit gemeint ist (Sämmtl. Ww. VI, 89 ff. 101). Viel reiner schon erscheint die Ausführung der durch Kant gefundenen Principien in der „Grundlage des Naturrechts“ (1796. Sämmtl. Ww. Bd. III), die noch vor Kant's Rechtslehre, aber unter Einwirkung von Kant's früheren Schriften zur praktischen Philosophie verfasst wurde. Seine folgenden Schriften, das „System der Sittenlehre“ (1798. Sämmtl. Ww. Bd. IV), „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ (1806), „Reden an die deutsche Nation“ (1808. Sämmtl. Ww. Bd. VII), „System der Rechtslehre“ (1812. Nachgelass. Ww. Bd. II), „Staatslehre“ (1813. Sämmtl. Ww. Bd. IV), zeigen ihn weiter und weiter fortgeschritten zu immer tieferer und lebendigerer Anschauung. Auch Fichte's Ausgangspunkt für die Erkenntnis des Rechtes ist die praktische Vernunft und ihre Freiheit. Der Rechtsbegriff geht darin auf, eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen zu begreifen; das Recht ist apriorische Bedingung des Selbstbewusstseins. Jeder hat seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit jedes Anderen zu beschränken. Damit diese Anforderung sicher realisirt werde, muss eine mit mechanischer Nothwendigkeit wirkende Veranstaltung getroffen werden; diese findet sich in dem Zwangsgesetz. Erst so wird ein Rechtszustand möglich; Recht giebt es nur in einem gemeinen Wesen und unter positiven Gesetzen. Demnach giebt es kein Naturrecht im Sinne eines Rechtes vor dem Staat; der Staat selbst ist der Naturstand des Menschen, und seine Gesetze wollen nichts Anderes sein als das realisirte Naturrecht im Sinne eines allgemeinen und schlechthin vernünftigen Rechtes (S. W. III, 9. 11. 92. 112. 142. 148).

Da weiss Fichte nun zuerst keine andere Erklärung für das Vorhandensein eines solchen Rechtszustandes, als einen ausdrücklichen, in der Sinnenwelt zu irgend einer Zeit wahrzunehmenden und nur durch freie Selbstbestimmung möglichen Act aller, die Abschliessung des Staatsbürgervertrages. Als das Object des gemeinsamen Willens wird zunächst nur die gegenseitige Sicherheit bezeichnet; nicht Moralität, nur Eigenliebe ist dabei das treibende Motiv; jeder will den gemeinsamen Zweck nur um seines Privatzweckes willen. Dadurch aber wird der Einzelne ein Theil eines organisirten Ganzen und schmilzt mit demselben in eins zusammen, indessen immer nur nach der äusseren Seite seines Daseins. In allem Andern bleibt der Mensch freie, nur von sich selbst abhängige Person, und zur Sicherung dieser Freiheit allein giebt es eine Staatsgewalt. Der Mensch ist nicht von Natur moralisch, sondern er muss zur Moralität erzogen werden und sich selbst erziehen; darin liegt die Nothwendigkeit des Rechtsgesetzes. „Die Menschheit sondert sich ab vom Bürgerthume, um mit absoluter Freiheit sich zur Moralität zu erheben; dies aber nur, inwiefern der Mensch durch den Staat hindurchgeht.“ (III, 106. 150. 152. 202 ff. 148. 206). Die Lehren von der Volkssouveränetät, vom Rechte der Revolution, die Zeichnung eines idealen privaten und öffentlichen Rechts und die überwiegende Betonung des vom Staate zu leistenden Schutzes der privaten Rechte erinnern noch in allem an die entsprechenden naturrechtlichen Theorien. Doch ist auch bei Fichte der Vertrag als Grundlage von Recht und Staat nicht in strengem und eigentlichem Sinne gemeint. Im Staatsbürgervertrage unterwirft sich der Mensch mit vollkommener Freiheit; d. h. er unterwirft sich dem Gesetz, welches so ist, dass jeder es selbst nach der Regel des Rechtes so geben müsste, und damit seinem eigenen unabänderlichen Willen. Das, worüber allein die Menschen sich einigen können, weil es der Ausdruck der ihnen gemeinsamen Vernunft ist, ist das Recht. Sie brauchen sich gar nicht ausdrücklich darüber zu äussern, durch eine Sammlung der Stimmen würde man nur einen sehr unreinen Ausdruck des gemeinsamen Willens erhalten. Worüber alle übereinstimmen, kann jeder Verständige, ohne dass sie sich darüber äussern, aus der Vernunftidee des Rechtes in der Anwendung auf die besonderen gegebenen Lebensverhältnisse angeben. Die für alle verbindende Kraft des Gesetzes ist somit schon durch die Einwilligung der Einzelnen, mit dieser bestimmten Volksmenge

sich zu einem gemeinen Wesen zu vereinigen, gegeben (III, 104. 107). Im „System der Sittenlehre“ wird es für absolute Gewissenspflicht erklärt, sich mit Anderen zu einem Staate zu vereinigen. Darum muss man sich zunächst mit dem Nothstaat begnügen, der die erste Bedingung des allmählichen Fortschreitens zum vernunft- und rechtsgemässen Staate ist (IV, 238 ff.). Seitdem wendet sich Fichte's Gedankengang mehr und mehr einer Philosophie der Geschichte zu, nach welcher der Staat und das Recht als Bedingung für das Werden der Freiheit und die Realisirung der Vernunftbestimmung erfasst und auch die der Idee des Rechts unangemessenen Gestaltungen als geschichtlich wol begründet in ihrer Beziehung auf den nothwendigen Entwicklungsgang der Menschheit begriffen werden. In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ verwirft Fichte schlechthin die herrschende Ansicht, nach welcher der Staat nur zum Schutze der privaten Zwecke da sein soll. Der Staat beruht nicht auf Individuen und ist nicht aus Individuen zusammengesetzt; sein Zweck ist der Zweck der Gattung, auf welche er alle individuellen Kräfte richtet. Der Zweck der Gattung aber ist Cultur, und nur zu diesem Zwecke wird die äussere Subsistenz der Individuen gesichert; dieser Zweck der Gattung, der Gesammtzweck, ist zugleich der wahre Zweck aller Individuen. Die Aufgabe ist, alle Verhältnisse der Gattung nach dem Vernunftgesetze einzurichten. „Der Zweck des Staates, sich selbst zu erhalten, und der Zweck der Natur, die menschliche Gattung in die äusseren Bedingungen zu versetzen, in denen sie mit eigener Freiheit sich zum getroffenen Nachbilde der Vernunft machen könne, fallen zusammen.“ Es giebt keine Art von Bildung, die nicht vom Staate ausgehe und in denselben zurückzulaufen streben müsse; zu diesem absoluten Staate des reinen Culturzwecks sich allmählich mit Freiheit zu erheben, ist die Bestimmung des menschlichen Geschlechtes. Dazu gehört, dass jeder eine Sphäre freier Bethätigung behalte. Die unvollkommenen Verfassungen sind der nothwendige Durchgang zur Vollendung des Staates, die noch Jahrtausende erfordern mag. Die höheren Zweige der Vernunftcultur: Religion, Wissenschaft, Tugend können freilich unmittelbar nie Zwecke des Staates werden; der Staat als zwingende Gewalt rechnet auf den Mangel des guten Willens und richtet sich nur auf das Erzwingbare, auf äussere gute Sitte und Sittlichkeit, welche noch lange nicht Tugend ist. Nur stören darf der Staat nicht, was der idealen Bestimmung des Menschen angehört. Jeder soll ein Werkzeug des Staates sein und jeden Anderen so ansehen und behandeln; die vollkommene Durchdringung aller vom Staate tritt erst ein durch die vollkommene Gleichstellung der Rechte aller, die das zu erstrebende Ziel bildet (VII, 143—170; 187 ff. 221). In dem „System der Rechtslehre“ ist der wesentlichste Gesichtspunkt der, dass das Recht als die factische Bedingung der Sittlichkeit gefasst wird. Die äusseren Zwecke, die uns die Natur auferlegt als Bedingungen des höheren Zwecks, unsere Erhaltung und unsere Sicherheit, müssen erreicht sein, ehe das Sittengesetz allgemein erscheinen kann. Dazu ist das Recht. Der Staat hat die Möglichkeit des Werdens der Freiheit zu sichern. Er geht darum darauf aus, sich aufzuheben; denn sein letztes Ziel ist die Sittlichkeit, diese aber macht ihn überflüssig. Man muss den Staat nicht nur als berechtigte Zwangsgewalt, sondern auch als verpflichtete, befreiende Gewalt auffassen (Nachgel. Ww. II, 498 ff. 515 ff. 540 ff.). Die „Staatslehre“ zeigt den Denker neben einer Menge phantastischer Constructionen nach einem tieferen geschichtlichen Verständnis der Rechtsentwicklung ringend. Schon in den „Reden an die deutsche Nation“ legt Fichte eine hohe Begeisterung für Volksthum und Nationalität dar (Sämmtl. Ww. VII, 381 ff. 467). In der Staatslehre bildet die Erkenntnis, dass die Menschheit sich in individualisirte Volksganze gliedert, innerhalb deren sich auf individuelle Weise die Entwicklung zum Vernunftreiche und zur Freiheit vollzieht, den Mittelpunkt. Ein Volk wird zur Einheit gebildet durch gemeinsame Geschichte, Sprache, Ansicht und Denkweise; seine Selbstständigkeit und Freiheit besteht darin, dass es in dem angehobenen Gange aus sich selber sich zu einem Reiche fortentwickeln darf. Wird der Gang dieser Entwicklung durch fremde Gewalt abgebrochen, das Volk einer anderen Culturform einverleibt, so wird das Volk getödtet (Sämmtl. Ww. IV, 412; 419). Der Staat ist allerdings Zwangsanstalt, aber so, dass alle zur Einsicht in die Rechtmässigkeit des Zwanges und so zur Entbehrlichkeit desselben gebracht werden sollen. Nur zum Rechte darf gezwungen werden, jeder andere Zwang ist durchaus widerrechtlich. Nur in der Staatsgesellschaft ist die Entbindung der Freiheit und des Verstandes aus der Unfreiheit und dem Unverstande möglich. Die vorhandenen Rechtsverfassungen sind nur Nothverfassungen; die besten, die jetzt möglich sind, nur vorläufige Stufen. Die Errichtung des vollkommenen Rechtszustandes ist Sache der Entwicklung des Menschengeschlechts (ebd. 437. 469. 392. 432. 561).

Die volle Consequenz aus dem, was Kant zuerst und nach ihm Fichte an Principien und Tendenzen in die Philosophie des Rechts eingeführt hatten, hat G. W. F. Hegel gezogen (1770—1831. Encyklopädie der philos. Wissenschaften. 1830. § 483—552. Werke VII, 2. Grundlinien der Philo-

sophie des Rechts. 1821. Ww. VIII), freilich in mangelhafter Gliederung, nicht ohne Einseitigkeit und auch er noch nicht völlig frei von den Nachwirkungen der naturrechtlichen Manier. Bei alledem gehört Hegel's Rechtsphilosophie, und insbesondere seine Staatslehre, in die vorderste Reihe der klassischen Hervorbringungen der Wissenschaft aller Zeiten. Wir heben Dreierlei als den bleibenden Gewinn der Hegel'schen Rechtsphilosophie hervor. Erstens: Hegel hat mit Kant und Fichte das gemeinsam, dass für Staat und Recht nicht nach einem äusseren Nutzen gesucht wird; beide gelten vielmehr als absolute Anforderung der Vernunft und zwar der praktischen Vernunft; aber bei Hegel ist dieser fundamentale Gesichtspunkt viel schärfer begründet und viel consequenter durchgeführt. Der Wille ist nach Hegel eine besondere Weise des Denkens, das Denken als sich übersetzend ins Dasein. Wie die Schwere eine Grundbestimmung der Körper, so ist die Freiheit die Grundbestimmung des Willens. Das Freie ist der Wille, Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort. Der Begriff der Freiheit ist, dass das Ich, indem es sich bestimmt, dennoch bei sich bleibe und nicht aufhöre, das Allgemeine festzuhalten. Frei ist der Mensch dadurch, dass er von allem, was es sei, abstrahiren kann, und also sich selbst bestimmen, jeden Inhalt durch sich in sich setzen kann. Jedes Selbstbewusstsein weiss sich als Allgemeines. Der natürliche Wille ist durch Triebe, Begierden, Neigungen von Natur bestimmt; erst indem er sich unter der Form der Allgemeinheit selbst bestimmt, ist er freier Wille. Die Allgemeinheit ist Inhalt, Gegenstand und Zweck des Willens; das im Willen sich durchsetzende Denken macht die Freiheit aus. Der wahrhafte Wille ist identisch mit seinem Inhalt; der Wille will den Willen, die Freiheit will die Freiheit. Erst indem der Wille so sich selbst zum Gegenstande hat, ist er für sich, was er an sich ist. Aus der Freiheit muss das Recht begriffen werden. Der Boden des Rechts ist das Geistige, der Wille, die Freiheit seine Substanz. Dies, dass ein Dasein überhaupt Dasein des freien Willens ist, ist das Recht. Das Rechtssystem ist das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht als eine zweite Natur. In diesem Sinne will Hegel den Staat als ein in sich Vernünftiges begreifen und darstellen (Grundlinien einer Philos. des Rechts § 4—29). Das Recht nun ist zunächst abstractes Recht, dessen Sphäre das Sachenrecht ausmacht. Der freie Wille erscheint nämlich unmittelbar als der in sich einzelne Wille eines Subjects mit besonderen Zwecken, die sich auf eine vorgefundene äussere Welt beziehen, aber zugleich in der Endlichkeit als das Unendliche, Allgemeine und Freie sich erfassend. Das ergiebt den Begriff der Person. Das Rechtsgebot fordert weiter nichts, als eine Person zu sein und die Anderen als Personen zu respectiren, zunächst nur als Erlaubnisgesetz und in der negativen Form, die Persönlichkeit nicht zu verletzen. Die blosse Subjectivität der Persönlichkeit ergänzt sich durch die thätige Beziehung auf das Aeussere, indem sie das Dasein der Sachen als das ihrige setzt und so sich Realität giebt. So wird das Eigenthum und alle privaten Rechte nicht aus äusseren Zwecken und Nützlichkeiten, sondern rein aus dem Begriffe der Persönlichkeit selbst abgeleitet (§ 34—41). Das Zweite, was hervorzuheben ist, ist die Hegel'sche Auffassung vom Staate. Im Staate existirt das Sittliche als Substanz, als Macht, als objectiv gewordene Vernunft; die Individuen sind dem gegenüber nur ein Accidentielles. Der Inhalt des Sittlichen ist die Vernünftigkeit des Willens selbst; in den Gesetzen, den objectiven Formen der Sittlichkeit, erkennt das vernünftige Subject sein eigenes Wesen wieder; so ist der Staat der Ausdruck des wirklichen Geistes einer Familie und eines Volkes (§ 142—157). Als die Grundformen dieser objectiven sittlichen Mächte erscheinen bei Hegel die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat. Dass Hegel die bürgerliche Gesellschaft vom Staate getrennt hat, wird immer als ein Verdienst gerühmt werden müssen, so mangelhaft auch die Weise ist, in der er den Begriff der Gesellschaft bestimmt hat. Die Naturrechtslehrer hatten den Begriff des Staates darin aufgehen lassen, dass der Staat die auf private Interessen zurückgeführten privaten Rechte schütze. Hegel's Auffassung ist die, dass dies alles noch vorstaatlicher Natur ist, der Staat vielmehr Functionen von weit höherer Art übt. Dagegen die bürgerliche Gesellschaft im Sinne Hegel's ist eben dieses System der privaten Interessen, sofern es das Material für die Thätigkeit des Staates liefert, selbst aber nicht Rechtsform an sich trägt; nur dass er vieles, was unzweifelhaft staatlicher Natur ist, wie Rechtspflege, Polizei und Corporation, damit vermengt. Der Staat, als die höchste Form, welche sich die Sittlichkeit in ihrem objectiven Dasein giebt, ist nach Hegel der göttliche Wille selbst als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist. An der Sitte und an dem Selbstbewusstsein der Einzelnen hat er seine Grundlage; das Selbstbewusstsein hat am Staate, in den es mit der Gesinnung verwachsen ist, der sein Wesen ausdrückt und aus seiner Thätigkeit als Zweck und Product derselben hervorgeht, seine substantielle Freiheit. Der Staat ist das schlechthin Vernünftige in äusserer Existenz, absoluter Selbstzweck,

1. Es handelt sich hier nicht um eine eingehende Darstellung der Anthropologie und Psychologie; es genügt, an die hauptsächlichen für das Wesen und die Gestaltung des Rechtes bedeutungsvollen Erscheinungen, welche die menschliche Natur bietet, zu erinnern. Die Psychologie als Wissenschaft liegt noch durchaus im Streite der Meinungen, und weniger als auf irgend einem anderen Gebiete giebt es hier fest ausgeprägte und sicher nach allen Seiten hin bestimmte Lehren, die den Grundstock einer herrschenden Ueberzeugung zu bilden vermöchten. Als diejenigen Werke, die relativ den meisten Aufschluss gewähren, mögen genannt werden: Aristoteles, Ueber die Seele; Hegel, Encyclopädie § 387—482 (Ww. VII, 2), und an ihn sich anschliessend K. Rosenkranz, Psychologie (3. Aufl. 1863); vorzüglich aber W. Volkmann Ritter v. Volkmar, Lehrbuch der Psychologie (2. Aufl. 1875. 2 Bde.), welcher mit grosser Ausführlichkeit und einsichtiger Kritik über die verschiedenen psychologischen Theorien berichtet, selbst aber auf dem Boden der Herbartischen Lehre steht. Die neueren Ansichten, wie sie sich zumeist auf die Fortschritte der physiologischen Kenntnisse zu begründen suchen, spiegelt am treuesten wieder das durch Sorgfalt und besonnenes Urtheil gleich ausgezeichnete Werk von W. Wundt, Physiologische Psychologie. 2. Aufl. II Bde. 1880. Wir legen es hier natürlich nicht auf einen Abriss der Wissenschaft von der Seele an, noch auf eine genetische Erklärung der Erscheinungen des Seelenlebens, sondern allein auf eine Zusammenstellung der wichtigsten Thatsachen und ihre Anordnung in dem Zusammenhange, der uns der natürlichste scheint. Am wenigsten kümmert uns die physiologische Vermittlung der seelischen Vorgänge; denn mit dem Physiologischen hat es das Recht nicht weiter zu thun als mit jedem äusseren Ding und jedem äusseren Vorgang. Was man herkömmlich als Psychologie abhandelt, ist keine eigentliche Wissenschaft für sich, sondern ein Conglomerat aus Abschnitten, die theils zur Zoologie, theils zur Aesthetik, zur Logik oder zur Ethik gehören. Im Zusammenhange unserer Betrachtungen wird ein solches Conglomerat gerechtfertigt erscheinen, in welchem die Lehre vom Willen die Hauptsache, das Uebrige Substruction ist.

2. Die wesentliche Grundlage des Rechtes ist, dass der Mensch und seine Lebensäusserungen sich als ein sinnlich wahrnehmbares Object der äusseren Welt darbieten, räumlich im bestimmten Augenblick an einen bestimmten Ort gebunden und nur durch einen vermittelten Process der Bewegung an einen andern Ort übertragbar, in die Grenzen eines bestimmten Zeitablaufs gebannt und in allen äusseren Qualitäten so

determinirt, dass ein sicheres Wiedererkennen des bestimmten Individuums mit objectiver Gewissheit für andere möglich ist. Wo durch ein besonderes Naturspiel oder im regelmässigen Lauf der Dinge die Aehnlichkeit der Gestalt die sichere Erkennbarkeit der individuellen Person beeinträchtigt, wie jenes bei Erwachsenen vorkommt, dieses im frühesten Kindesalter der Fall ist, da erwachsen auch für das Recht besondere und schwer zu lösende Schwierigkeiten. Mit seiner längsten Dauer in bestimmte zeitliche Grenzen eingeschlossen, bietet der Verlauf eines Menschenlebens das Schauspiel einer nach bestimmten Normen sich vollziehenden continuirlichen Veränderung, in der sich verschiedene Hauptstufen, die Lebensalter, wenn auch immerhin mit fliessenden Grenzen unterscheiden lassen. Die grosse Verschiedenheit der Lebensdauer, die lange Dauer des zeugungsfähigen Alters bewirken, dass Menschen der verschiedensten Altersstufen gleichzeitig leben, ohne dass doch der Unterschied auf einander folgender Generationen dadurch verwischt würde. In regelmässiger Weise gehen durch Vererbung die Eigenschaften der Zeugenden auf die Nachkommen über, doch so, dass neben der Gleichheit auch entschiedene Abweichung hervortritt, und in der Reihe der Generationen erscheint eine Aehnlichkeit der leiblichen Anlage, welche sie alle zu einer verhältnissmässigen Einheit zusammenhält und den Unterschied von anders gearteten Menschen zu einem schon äusserlich wahrnehmbaren macht.

3. Als äusserlich existirendes Ding steht der menschliche Leib im Verkehr mit der Aussenwelt, auf sie wirkend und von ihr Einwirkungen empfangend. Seine Lebensprocesse verweisen den Menschen nach seiner äusseren Existenz in die Verwandtschaft der Thiere; er ist selbst das höchst organisirte Thier und steht, wo nur an die Erhaltung und Pflege des physischen Lebens gedacht wird, mit den Thieren in einer Reihe, wenn auch an der Spitze dieser Reihe. Der Mensch bedarf, um physisch zu existiren, der äusseren Dinge: Luft, Wasser, Nahrungsmittel; er bedarf der Wärme und des Lichtes. In mancher Beziehung ist die natürliche Ausstattung des Menschen eine dürftigere als die ihm näher stehender Thiere. Seine Nacktheit bedingt das Bedürfnis künstlicher Wohnungsanlage und künstlicher Bedeckung und Bekleidung; die Kärglichkeit der von dem menschlichen Kinde mitgebrachten Instincte, die lange Dauer seiner hilflosen Kindheit machen eine langwierige und angestrengte Pflege des menschlichen Kindes durch Erwachsene erforderlich. In ähnlicher Weise macht dann wieder hohes Alter den Menschen zu unabhängigem Dasein unfähig. Die stark ausgesprochene

Differenz der leiblichen Organisation zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht bewirkt eine ebenso starke Differenz in der gesammten Lebensthätigkeit der beiden Geschlechter, die, von der Natur gegeben, durch keine künstliche Veranstaltung ausgeglichen werden kann und auch für das gesammte Rechtssystem von entscheidender Bedeutung ist.

4. Durch seine ganze körperliche Anlage ist der Mensch ein Heerdenthier und auf das gemeinschaftliche Leben mit seinesgleichen angewiesen, um nur überhaupt existiren zu können. Seine körperliche Kraft ist verhältnismässig gering, angeborene Waffen zu seiner Vertheidigung besitzt er gar nicht; das unabweisbare Bedürfnis des Schlafes macht ihn fast die Hälfte seiner Lebenszeit völlig unfähig sich zu schützen. Der zarte Bau seines Leibes steigert mehr, als es bei anderen Thieren der Fall ist, die Angreifbarkeit für Krankheiten, zwingt zu sorgfältiger Auswahl und zu künstlicher Bereitung der Nahrungsmittel. Der Geschlechtsprocess nimmt bei ihm andere Formen an als bei dem Thiere. Er ist nicht an bestimmte Jahreszeiten gebunden; die Auswahl des Individuums von anderem Geschlechte tritt beim Menschen bestimmter hervor. Wie viel von alle dem ursprüngliche Anlage der menschlichen Gattung, wie viel allmählich erworben ist, kann hier nicht weiter in Betracht kommen. Genug dass wir den Menschen, wo er uns in der Vergangenheit oder Gegenwart begegnet, überall in dieser Weise schon bestimmt vorfinden. Mit dieser so bestimmten Natur des Menschen hat es das Recht zu thun.

§ 6.

Die seelische Natur des Menschen.

In dem Verkehr mit der Aussenwelt erfährt der Mensch unausgesetzt Reize, die, zunächst auf seinen Leib geübt, zu Bestimmtheiten seiner Seele werden als Empfindungen. Die unmittelbare Einheit des leiblichen und seelischen Daseins offenbart sich in der Zurückstrahlung der Empfindung durch den leiblichen Ausdruck derselben, die Geberde. Der einmalige Reiz und die durch ihn ausgelöste Wirkungsform der Seele, die Empfindung und die Geberde, gehen nicht verloren, wenn sie vorüber sind, sondern erhalten sich in bestimmten Spuren als das Eigenthum des leiblich-seelischen Wesens. Gleichartiges und Verschiedenes einigt und sondert sich zu bestimmten Gruppen, und es bildet sich ein seelisches

Gedächtnis in der Form der Gewöhnung, welche, die Schärfe des Reizes abstumpfend, die Bahn der Gegenwirkung erleichternd, die Empfindungsweise der Seele gegenüber den ihr von aussen kommenden Reizen für immer in eigenthümlicher Weise bestimmt und durch Uebung den Leib in die Gewalt der Seele bringt. Gewöhnung schafft Bestimmtheit der Empfindung und Fertigkeit der Bewegung. In der Wechselwirkung von Leib und Seele setzen sich die Bedürfnisse der Selbsterhaltung zu Trieben um, vermöge deren das lebendige Wesen auf den durch die Empfindung vermittelten Reiz bestimmte Gegenwirkungen übt. Auf der Gewöhnung in ihrer Verbindung mit Sympathie und Nachahmung beruht alle Erziehung und Disciplin, alle Sitte und dauernde Gleichförmigkeit in der Gemeinschaft der lebenden Wesen.

1. Die Empfindung ist die erste und niedrigste Stufe der Verinnerlichung, die sich überall da findet, wo Leben ist, und mindestens beim Thiere uns in ebenso leichter Wahrnehmbarkeit entgegentritt, wie beim Menschen. In dem Gegensatze von Leib und Seele, als dem Gegensatze von Aeusserem und Innerem, und zwar in dem steten Auseinandertreten und Ineinssetzen dieser beiden Entgegengesetzten, besteht das Leben. Für die Seele ist der Leib die unmittelbar gegebene Aussenwelt; vermittelst des Leibes erst wird sie zu einer umfassenderen Welt draussen in Beziehung gesetzt. Die Veränderungen der leiblichen Zustände, indem theils die Theile des Leibes auf einander wirken, theils die äussere Welt auf den Leib wirkt, werden empfunden, sofern sie zugleich Veränderungen des seelischen Zustandes bilden. Seele heisst nichts Anderes als Innerlichkeit, und zwar diese in ihrer Beziehung auf den Leib, der ihre Aeusserlichkeit ist. Die Innerlichkeit des Menschen, so sehr sie sein Wesen ausmacht, bliebe doch verborgen und unwahrnehmbar ohne den Leib; alles Leibliche aber bliebe ohne die Seele ein blosser äusserer Vorgang. Als das Wesen hat die Seele am Leibe ihre Erscheinung, als der Zweck hat sie an ihm ihr Organ. Wir sprechen schon bei den Pflanzen und in der unorganischen Natur nicht von einer Seele, weil die Verinnerlichung äusserer Zustände uns hier nicht in unmittelbarer Deutlichkeit entgegentritt. Der Mensch aber ist offenbar beseelter Leib und verleiblichte Seele wie das Thier; deshalb erscheinen bei ihm alle leiblichen Affectionen als Empfindungen, die zugleich, je nachdem sie den Lebensprocess hemmen oder fördern, dem empfindenden Wesen selbst als angenehm oder unangenehm

Zwiespältigkeit und unmittelbaren Einheit. Das in dieser Zwiespältigkeit seines Selbstbewustseins sich in seiner continuirlichen Einheit empfindende Wesen heisst eine Person. In dem Selbstbewusstsein, welches die Persönlichkeit ausmacht, liegt also die Empfindung eines dreifachen Gegensatzes: erstens des Gegensatzes des continuirlich mit sich identischen Wesens und seiner jedesmaligen fest gewordenen Bestimmtheit; zweitens des Gegensatzes des Wesens zu seinen einzelnen sich stets erneuernden Affectionen und zu der gesammten Aeusserlichkeit; drittens des Gegensatzes der allgemeinen Form der Ichheit und der bestimmten Individualität.

3. Es ist dem Wesen, welches Person ist, eingeboren, dass es sich zugleich als Persönlichkeit überhaupt und als Individuum empfindet. Durch die allgemeine Form der Persönlichkeit empfindet es sich als gleichartig mit allem was gleichfalls Person ist; durch seine Individualität empfindet es sich im Gegensatze zu allen Personen von verschiedenartiger Bestimmtheit. Aber auch seiner Individualität wird es sich nicht in durchaus vereinzelnder Weise bewusst. Wie es selber das Product seiner Gewöhnung und damit seiner Umgebung ist, so sieht es die Wirkung der im wesentlichen gleichen Umgebung in der im wesentlichen gleichen Gewöhnung und Bestimmtheit anderer Individuen und hat seine Selbstempfindung an anderen seinesgleichen. Die Individualität selber ist deshalb ausschliessend nur nach der einen Richtung hin. Jede Person empfindet ihr eigenthümlich geartetes Selbst nur als in einem Kreise gleichartiger Personen stehend, und zieht damit diese ebenso wie die umgebende Welt, die die eigene Welt dieses Individuums und aller mit ihm gleichartigen Individuen ausmacht, unmittelbar in das eigene Selbst hinein. Das unmittelbare Bewusstsein, das die Person von sich hat, bindet daher dieselbe an engere und weitere Kreise von Personen, an eine Gesammtheit äusserer Dinge und Verhältnisse, ausserhalb deren es zu seiner Selbstempfindung nicht zu gelangen vermag. Die Selbstempfindung ausschliessender Individualität und der Gebundenheit an eine gleichartige Masse gehen so in dem inhaltsvollen Bewusstsein, das die Person von sich hat, in eine Einheit zusammen.

§ 8.

Der Mensch als geistiges Wesen.

Durch den allgemeingültigen Gehalt seiner Persönlichkeit ist der Mensch ein geistiges Wesen. Geist ist vollkommene Innerlichkeit, die in dem ihm gegenüberstehenden Aeusseren sich selber wiederfindet. Die erste und unmittelbarste Form der Einheit von Innerem und Aeusserem, mit der das Leben des Geistes anhebt, ist das Gefühl. Der Empfindung verwandt, aber von dem Bewusstsein und damit von der Persönlichkeit angeeignet und durchdrungen, ist das Gefühl nicht mehr bloss natürlicher Art, ein leiblich-seelischer, sondern ein geistiger Process. Der Mensch als geistiges Wesen eignet sich neben der Fülle der auf ihn einstürmenden Empfindungen die eine an, in die er nun sein ganzes Selbst legt; weiter aber löst er im Acte der Aufmerksamkeit von seinem bleibenden Wesen diese einzelne Bestimmtheit ab, ohne dass doch diese aufhörte, von ihm als seine Bestimmtheit empfunden zu werden. So wird ihm seine innere Bestimmtheit zu der Anschauung eines Aeusseren, eines Objectes, mit dem Charakter der Allgemeingültigkeit. In dem Acte der Aufmerksamkeit und dem Resultate desselben, der Anschauung, erweist sich das Gefühl als die gemeinsame Quelle der beiden hauptsächlichen Formen der geistigen Thätigkeiten: des theoretischen und des praktischen Verhaltens des Geistes, die beide schon im Gefühl enthalten sind, aber zuerst noch im Keime, in dem Zustande der Ungeschiedenheit schlummernd.

1. Ueber Seele und Bewusstsein hinaus liegt erst der eigentliche unterscheidende Charakter des Menschen, in seinem geistigen Wesen, und dieses erst hebt den Menschen völlig aus allem Naturdasein heraus. Geist ist zu Seele und Bewusstsein die dritte und höchste Stufe der Verinnerlichung. Wie die Seele sich zum Leibe, das Bewusstsein sich zur seelisch-leiblichen Individualität verhält, so verhält sich der Geist zum Bewusstsein. Das Bewusstsein ist Verinnerlichung der Individualität, Geist ist Verinnerlichung des Bewusstseins. Das Bewusstsein ist noch an die Anregung durch das Aeussere gebunden, ausschliessend, mit dem Gegensatze behaftet; der Geist ist vom Aeusseren frei, indem er das Aeussere schlechthin zu dem Seinigen macht und den Gegensatz der Natur, wie er sie in sich und ausser sich hat, überwindet. Das Bewusstsein ist individuell, der Geist ist allgemeingültig; die reine Ichheit, nicht mehr als gespannt gegen die Selbstempfindung der Individualität, sondern in allgemeingültiger Form in der Einzelheit sich selbst erfassend, ist der Geist:

Geist ist also Bewusstsein des Bewusstseins, das Bewusstsein der Person als in ein höheres Bewusstsein aufgenommen, welches allen Inhalt als den seinigen empfindet und keinen Inhalt von sich ausschliesst. Als Geist ist die Person nicht etwas Fertiges und Abgeschlossenes, sondern eine stetige Thätigkeit, das Aeussere in sich hineinzuziehen und zu überwinden. Alles Andere ist dem Menschen gegeben, Erzeugnis seiner Naturbestimmtheit. Dass er Geist ist, ist seine eigene That; der Geist erhält sich nur durch die unablässige Thätigkeit, sich selbst zu setzen. Es ist durchaus nicht wahr, dass der Mensch als bewusste Person nothwendig auch schon geistig sei. Zum geistigen Wesen muss er sich vielmehr erst machen, und thatsächlich bleiben die meisten Menschen in den ersten Ansätzen dazu stecken. Geistigkeit ist nur in der Freiheit, und die Freiheit nur im Acte der Selbstbefreiung. Der Mensch, sofern er sich in die Sphäre des Geistes zu erheben vermag, heisst Subject; das Aeussere, womit es das Subject zu thun hat, ist sein Object, und dieses Object ist nicht mehr ein anderes als das Subject, sondern dieses selbst in einer seiner Bestimmungen. Geist ist die reine Thatigkeit des Subjects, sich in seinem Objecte auf sich selbst zu beziehen.

2. Der Geist entwickelt sich aus der Natürlichkeit heraus. Diese ist das Unmittelbare und Gegebene, der Geist das sich daraus Erzeugende. Die Natürlichkeit ist zufällig und rein thatsächlich, das Geistige ist allgemeingültig und nothwendig. Insofern nennen wir den Grundcharakter des Geistes die Vernunft; denn Vernunft drückt nichts Anderes aus als eben diese Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit. Da der Geist das sich durch seine freie That erzeugende Wesen ist, so hat er die Natürlichkeit zwar an sich als ein ihm Gegebenes, Fremdes, das aber in dieser Fremdheit nicht verbleiben kann, sofern es zur Geistigkeit kommen soll. Darum hat das Subject, das nicht mehr blosses Bewusstsein ist, sondern beginnender Geist, das Gegebene nicht mehr in der Form der Empfindung, sondern in der des Gefühls. Im Gefühle ist das Subject mit dem, was seine Bestimmtheit ausmacht, in unmittelbarer Einheit; das Subject hat den Inhalt, der das Gefühl ausmacht, als seinen eigenen, in sein Wesen hinein verflochtenen. In dem Gefühl schlummert noch alles in unklarer, ungesonderter Einheit; das Selbstgefühl wie das Gefühl eines einzelnen Inhaltes ist noch ohne bestimmte Gestalt, versenkt in die unmittelbare und unerschlossene Ganzheit des Wesens; jeder weitere Fortgang ist ein Act der Sonderung und Scheidung, der Klärung dieses ursprünglichen chaotischen Schwebens und Webens; aber diese ursprüngliche

Form macht so sehr das Wesen des Geistes überhaupt aus, dass alle Sonderung zum schliesslichen Resultate wieder die Rücknahme jedes besonderen Inhalts in die Einheitlichkeit dieser Grundform hat. Zwischen der ursprünglichen Ungeschiedenheit, der eintretenden Sonderung und der Rückkehr in das einheitliche Wesen vollzieht sich alle Bewegung des Geistes. Ihr Ausgangspunkt ist das Gefühl und ihr Endpunkt ist das Gefühl, die Differenz der Richtungen liegt in der Mitte. Als Geschmack, als Tact, als zum Wesen gewordene Fertigkeit, als intellectuelle Anschauung kehrt aller besondere Inhalt wieder in den einheitlichen Grund des Geistes zurück.

3. Die im Gefühle unmittelbar gegebene Beziehung jedes Inhalts auf die Ganzheit des Wesens stellt sich dar als der Zustand der Lust und des Schmerzes, als Bejahung und Verneinung, Förderung und Hemmung des Wesens, und damit als der erste Anfang eines positiven oder negativen Interesses des geistigen Wesens an seinem jedesmaligen Inhalt. Dieses Interesse ist die Quelle des praktischen Verhaltens des Geistes, und die erste Aeusserung dieses praktischen Verhaltens ist die Aufmerksamkeit. In der Unendlichkeit der Bestimmungen, die der Geist jedesmal als Inhalt in sich findet, wendet er sich dieser einzelnen Bestimmung zu, um sie sich anzueignen, weil sie eben jetzt die nächste positive oder negative Beziehung auf sein Selbstgefühl hat. Dieser jedesmalige durch die Aufmerksamkeit hervorgehobene Inhalt wird nun zum eigenen Wesen des Geistes, ihm bleibend angeeignet; der Inhalt hört damit auf, nur gegeben zu sein; er wird des Geistes eigene That. Das geistige Wesen ist in seiner Bestimmtheit das Product seiner Attention. Worauf der Geist nicht attendirt hat, das ist für ihn nicht. Durch sein auswählendes Attendiren, welches wiederum von dem im Gesammtgefühle des Subjectes herrschenden Interesse abhängt, erzeugt sich das Subject seine Welt, die soweit allgemeingültig ist, als das Subject die blosse Natürlichkeit in sich überwunden hat und zur Geistigkeit vorgedrungen ist.

4. Das Aufmerken des Geistes auf einen bestimmten vorgefundenen Inhalt ist aber zugleich der Anfang des theoretischen Verhaltens des Geistes. In seiner Attention empfindet der Geist nicht mehr bloss, sondern er nimmt wahr, und diese Wahrnehmung hat er nicht bloss, sondern er macht eine Wahrnehmung. Der Geist nimmt sich selber wahr nach seinem bleibenden Wesen und zugleich nach seiner vorübergehenden Bestimmtheit; er nimmt sein Bewusstsein und seine Persönlichkeit und jeden Inhalt wahr, auf den er attendirt, und erst durch dieses Wahrnehmen seiner selbst

und dessen, was als Inhalt in ihm ist, wird er zum wahrhaften Subject. So hat er als Subject sich selbst zu seinem Object, und in der Fülle seines Inhalts ergreift er den unerschöpflichen Reichthum seiner Objecte. Sofern er den Inhalt als das Gegebene in sich vorfindet, wird ihm derselbe zu einem Aeusseren, Materiellen, in Raum und Zeit Zerstreuten, von dem er sich unterscheidet; aber auch in diesem Aeusseren findet er sich selbst wieder. Denn das Aeussere, das er selber gesetzt hat, trägt die allgemeingültigen und nothwendigen Formen seiner Vernünftigkeit an sich. Durch seine Attention erschafft sich der Geist eine Aussenwelt und eine Innenwelt, und in beiden gelangt er zu seinem Selbstgefühle, indem er sich zugleich vom Anderen unterscheidet und im Anderen wiederfindet. Dieses erste Heraustreten aus der unaufgeschlossenen Einheit seines Gefühles, womit der Geist eine Welt von Objecten sich durch sondernde Thätigkeit erzeugt, heisst Anschauung. Das Wahrgenommene, welches in der Empfindung gesetzt, ins Bewusstsein erhoben, im Gefühl angeeignet, durch die Aufmerksamkeit herausgehoben war, wird von dem fühlenden Subject aus sich herausgesetzt zu einem äusseren Object, welches nun nicht mehr dem einzelnen Individuum, dem besonderen Bewusstsein der Person eigen ist, sondern allgemeingültig der Wahrnehmung des als geistiges Wesen bestimmten Subjects als solchen angehört. Die Anschauung ist aber nur erst ein Anfang des Sich-objectivirens des Geistes. Sie ist einheitlich, unmittelbar, ungegliedert; sie enthält ein Ganzes auf einen Schlag. Ihr Reichthum besteht in der implicirten Fülle des Einzelnen, das man in ihr erfassen kann; ihre Armuth in der Ungeschiedenheit dieser Fülle, in welcher noch nichts Einzelnes wirklich erfasst worden ist. Das Object als bloss angeschautes theilt noch die Unklarheit und Unbestimmtheit des Gefühles, aus dem es stammt. Der weitere Fortgang erst ist die wachsende Herrschaft des Geistes über sein Object vermittelst der Sonderung und Klärung, durch welche der Geist das Object immer freier und sicherer nach sich gestaltet.

§ 9.

Die Vorstellung.

Das durch die Anschauung gewonnene Object ist Eigenthum des Geistes, seine bleibende Bestimmtheit geworden, nicht als einzelnes schlechthin, sondern im Zusammenhange mit allem anderen Inhalte des Geistes. In dem Lebensprocesse

des Subjectes lösen die Anschauungen einander ab; aber der Geist, so sehr er jedesmal seiner gegenwärtigen Bestimmtheit hingegeben ist, verleugnet doch seine Vergangenheit nicht. In der vergleichenden und unterscheidenden Beziehung der Anschauungen auf einander werden die einzelnen Merkmale hervorgehoben und als selbständige Bestimmtheiten angeschaut; so geht die Anschauung in die Vorstellung über. Durch seine Attention auf seine Vergangenheit bildet sich das Subject eine Gewöhnung seines Vorstellens, jedes in eigenthümlicher Weise; die gewohnten Vorstellungen rufen sich, vom Subjecte unbeherrscht, gegenseitig hervor in der Form der Association. Sie werden unter der Herrschaft des Geistes über die Gewöhnung zu unmittelbarer Gegenwärtigkeit wiedererweckt, oder wo die Attention sich ihnen nicht zuwendet, schlummern sie ungerufen als blosse Möglichkeiten im Abgrunde des Geistes. Darauf beruht das Sicherinnern und Vergessen, die ganze complicirte Erscheinung des Gedächtnisses. In productiver Phantasiethätigkeit erzeugt der Geist aus dem unerschöpflichen Schatze seiner disparaten Vorstellungen neue Anschauungen, die in symbolischer Bedeutsamkeit seine freie Selbstbestimmung wiederspiegeln. Noch vollere Macht über seine Vorstellungen gewinnt das Subject, indem es dieselben theils an die eigene Natur gewisser Anschauungen anknüpft, theils willkürlich mit bestimmten Anschauungen verbindet, die es als feststehende Symbole oder als Zeichen für feststehende Vorstellungen verwendet. In der durch die Bezeichnung, zumeist durch Sprache und Schrift, ermöglichten Fixirung der Vorstellung für das Subject selbst und Mittheilung an alle anderen Subjecte vollzieht die Durchbildung der Vorstellung zur Allgemeingültigkeit hin einen weiteren bedeutungsvollen Schritt.

1. Die Erscheinungen, welche im Wechselverkehr des Leibes und der Seele, in Empfindung, Geberde und Gewöhnung hervortreten, wiederholen sich auf höherer Stufe in der Sphäre des geistigen Lebens. Auch das Subject hat seine Gewöhnung und wird durch sie individualisirt; ursprünglich abhängig von der Bestimmtheit, die es in sich vorfindet, ist seine Entwicklung der Process, auf dem Grunde seiner Ge-

wöhnung selbstthätig in den allgemeingültigen Formen des geistigen Lebens sich von der vorgefundenen Bestimmtheit unabhängig zu machen und seinen Gebilden den Charakter der allgemeingültigen Vernünftigkeit mehr und mehr aufzuprägen. Die leiblich-seelische Individualität und die bewusste Persönlichkeit ist die Basis, auf der das Geistige sich erhebt; aus dem Gegebenen, der ihm vorausgesetzten Natürlichkeit hat sich das Subject herauszuarbeiten. Zunächst auf dem Wege des theoretischen Verhaltens. Fühlend und anschauend beginnt der Geist erst die Natürlichkeit ins Allgemeingültige zu erheben. Aber in dem Anfang liegt auch schon die Gewähr des weiteren Fortganges. In der Anschauung hat der Geist sich sein Object erzeugt; diese Anschauung und somit das Object bleibt ihm fortan in allem zeitlichen Verlauf als das seinige; jede folgende Anschauung geht von dem durch die frühere Anschauung schon bestimmten Geiste aus. Das Leben des Subjectes ist ein continuirliches Geschehen und Thun, dessen disparate Elemente durch die sich gleichbleibende Natur des Geistes verbunden bleiben. Daher in allem Unterschiede die Gleichheit und in aller Succession die Einheit. Jede folgende Anschauung ist bestimmt durch alle schon gebildeten. Der Geist bemächtigt sich seiner Gegenwart nicht anders als in der Vergleichung und Unterscheidung derselben von seiner Vergangenheit. So wird die volle und runde Anschauung aufgelöst in ihre einzelnen Berührungspunkte mit anderen Anschauungen, in ihre Merkmale. Diese neue potenzirte Anschauungsbildung, die an den Anschauungen die Merkmale objectivirt, wie aus den Gefühlen heraus die Anschauung objectivirt wurde, ist die eigentliche Vorstellungsbildung.

2. Die Anschauung geht nicht in der Vorstellung unter; das Object bleibt vielmehr als angeschautes dem Geiste eigen. Zu diesem Objecte tritt nun vielmehr in der Vorstellung ein anderes von höherem Range hinzu; der höhere Rang liegt darin, dass die Vorstellung in höherem Maasse Product freier Selbstthätigkeit ist. Die Anschauung kann wiederholt werden, wofern sie sich nicht von selber wiederholt. Denn indem der Geist seine Gefühlsbestimmtheit als angeschautes Object gesetzt hat, vermag er nicht allein die schon gebildete Anschauung überhaupt bei sich erneuernder gleicher Gefühlsbestimmtheit in der Recognition als die seinige wiederzuerkennen, sondern auch die Bedingungen, unter denen er diese Bestimmtheit erfahren hat, zu wiederholen und so die Anschauung, die er gebildet hat, mit der erneuerten Gefühlsbestimmtheit zu vergleichen. Darum ist das Beobachten und Experimentiren die vom Geiste unabtrennbare Form seiner Thätigkeit, durch die er sich seiner Objecte bemächtigt. Gegen die

Fülle von Merkmalen, die sich an dem Objecte bei erneuerter Attention wahrnehmen lassen, ist jede im Geiste vorhandene Anschauung verhältnismässig inhaltsleer und rein schematisch; aber in der Anschauung ist dafür auch noch keine einzelne Bestimmtheit negirt, es ist der Raum für alle offen gelassen. Indem nun der Geist aus dieser schlechthin unendlichen Anzahl aller an dem Objecte wahrnehmbaren Bestimmtheiten die einzelne Bestimmtheit durch seine Attention hervorhebt, verkürzt er wohl den Reichthum des Inhalts; aber eben daraus erwächst ihm ein neuer Reichthum. Das bloss Zufällige und Unwesentliche bleibt liegen, das Allgemeingültige und Wesentliche tritt hervor. Je mehr der Mensch sich zu geistigem Wesen erhebt, desto mehr heftet sich seine Attention an das Wesentliche, desto mehr trägt die Welt seiner Objecte, die Gesammtheit seiner geistigen Gebilde, allgemeingültigen Charakter. Die Schemen der Anschauung haben von der chaotischen Empfindung schon das Verwirrende der blossen unendlichen Einzelheit abgethan; die Vorstellung führt die Anschauung noch mehr auf das für die Einheit und Continuität des geistigen Lebens Entscheidende zurück, noch tiefer in das Wesen hinein. Die Welt der Objecte, insofern sie vorgestellte Objecte sind, ist eine Welt geistiger Wesenheiten von reinerem Charakter als alle Anschauung.

3. Der Geist macht sich seine Vorstellungen zurecht auf Grund der vorgefundenen Anschauungen, die wieder von den vorgefundenen Gefühlsbestimmtheiten abhängig sind. Seine weitere Entwicklung geht dahin, dass er Herr seiner Vorstellungen werde. Von vorn herein besitzt er diese Herrschaft nicht; er muss sie erst selbstthätig erringen. Den Durchgangspunkt zu dieser Herrschaft hin bildet die Gewöhnung des Geistes an seine Vorstellungen. Auch die Vorstellungen, die das Subject gebildet hat, werden zu einer bleibenden Bestimmtheit des Geistes, und hier kann man wirklich von einer zweiten Natur sprechen, von einer erneueten Gebundenheit des Geistes durch seine schon vollzogenen Bildungen, aus der er sich erst wieder aufs neue zu befreien hat. Seine Vorstellungen tauchen in ihm auf und versinken. Die Eigenthümlichkeit des Subjects als die ihm gegebene und vorhandene macht dabei das Unterscheidende aus; das Gemeinsame liegt in der allgemeingültigen Verknüpfbarkeit der Vorstellungen nach ihren Merkmalen, und alle Merkmale dienen in gleicher Weise, um Vorstellung an Vorstellung anzureihen. Aber jenes Eigenthümliche ist in der Vorstellungsassociation so sehr das Entscheidende, dass sie, weil das Subject darin durch seine Natur und seine gegenwärtige Stimmung gebunden ist, regellos und gesetzlos sich vollzieht, gewissermaassen hinter

ein Zeichen und so fort ins völlig Schrankenlose. Die Zeichen schliessen sich zum Systeme zusammen, indem die äussere Aehnlichkeit zwischen den Zeichen selbst wieder das Zeichen wird für die inneren Beziehungen der Vorstellungen, so dass den Gruppen innerlich verwandter Vorstellungen Gruppen ähnlich gestalteter Zeichen entsprechen. Damit vollendet sich die Verinnerlichung der Welt des Geistes. Auch das Zeichensetzen ist versinnlichende Thätigkeit; aber die Objecte, welche Zeichen sind, gelten dem Geiste nicht mehr als Aeusseres, sondern bedeuten ihm sein eigenes Inneres, seine Vorstellung. Durch die productive Phantasie wird die ursprünglich äussere Welt der versinnlichenden Anschauung in eine Metapher für das innere Leben des Geistes umgewandelt; durch die zeichensetzende Thätigkeit des Geistes wird die ursprünglich innere Welt der Vorstellungen durch eine vom Geiste selbst geschaffene Welt von angeschauten Objecten ausgedrückt. Indem der Geist seine Vorstellungen bezeichnet, giebt er ihnen völlige Objectivität und Wahrnehmbarkeit, macht er sich sein eigenes Thun gegenständlich und die Welt seiner inneren Gebilde zu einem für alle geistigen Wesen wahrnehmbaren Objecte. Damit zieht sich der Geist aus der bloss gegebenen Aeusserlichkeit zurück; die Aeusserlichkeit, die ihn nun beschäftigt, ist vielmehr sein eigenes Product und blosser Träger seiner Innerlichkeit; diese objective Welt der Zeichen bedeutet nichts für sich, sie ist vollkommen wesenlos, soweit nicht der Geist in ihr ein Mittel für seine Vorstellungsthätigkeit findet. Das Zeichen ist damit die Voraussetzung für alle höheren Formen der Bethätigung des Geistes. Erst indem es das Aeussere schafft oder sich aneignet, das es als Zeichen benutzen will, ist das Subject wahrhaft geistiger Art. In der Sprache, der Schrift liegt die Wurzel des geistigen Wesens. Auf dem hörbaren und sichtbaren Zeichen beruht die geistige Gemeinschaft der Menschen; in der Mittheilung des innerlich Gebildeten erlangt dieses selbst seine Allgemeingültigkeit, und die geistigen Gebilde übertragen sich in der Reihe der Generationen von einer zur anderen als bleibender Besitz der Menschheit. Das System von Zeichen, in das Gedächtnis der Menschen aufgenommen, bestimmt fortan alle weiteren geistigen Processe. Die Uebung im Gebrauche der Zeichen wird die eigentliche geistige Gewöhnung, der Stil der Bezeichnung ist die geistige Geberde; die im Gebrauche der Zeichen erlangte Fertigkeit ist das Maass für die Herrschaft des Geistes über seinen Besitz. Das Zeichen in Wort, Sprache, äusserer Geberde gestattet ein bleibendes Dasein jedes geistigen Actes in dem allgemeinen und allgemeingültigen Gedächtnis.

§ 10.

Der Verstand.

Die Thätigkeit des Geistes, nach den ihm einwohnenden Formen seine Vorstellungen unter Anknüpfung an die sprachliche Bezeichnung auf einander zu beziehen und durch einander zu bestimmen, heisst Denken im engeren Sinne, und der Geist als denkender heisst Verstand. Das Denken bewegt sich in Vorstellungen, die in der Bestimmtheit, die sie durch die sprachliche Bezeichnung erhalten, den Charakter von Begriffen tragen. Die Begriffe werden durch das Denken determinirt im Urtheile. Den Schatz von gebildeten Urtheilen, der als gewonnener Inhalt den Reichthum des Geistes ausmacht, führt der Geist in der Thätigkeit des Schliessens auf die Einheit systematischer Erkenntnis zurück, in welcher er sich aller Objectivität als der seinigen bemächtigt und die Harmonie zwischen seinen inneren Gebilden und dem Wesen des Gegebenen durch die Nothwendigkeit des Denkens beweist, welche auch die Nothwendigkeit des Seins ist. Von Einzelerkenntnissen zu systematischer Wissenschaft, von Gesetzen zur bedingenden Einheit für die Gruppen von Gesetzen und endlich zum einheitlichen Grunde alles Seins aufsteigend, erfasst der denkende Geist in seinen Gedanken geschichtlich fortschreitend die Wahrheit des Seins in allgemeingültiger Form und erhebt sich auf die Stufe theoretischer Vernunft.

1. Durch die Anknüpfung an das Zeichen wird die Vorstellung nicht bloss mittheilbar; sie erfährt dadurch auch innerlich eine Veränderung, die das Wesen betrifft, und tritt zum Leben des Geistes selber in eine veränderte Beziehung. Indem der Geist in der Vielheit der Anschauungen, die er sich bildet, seine innere Einheit wahrt und nach Gleichheit und Verschiedenheit seine Anschauungen aufeinander bezieht, erzeugt er aus dem Einzelnen das Allgemeine. Dieses Allgemeine, an das dem Geiste geläufige und mit Fertigkeit verwandte Zeichen angeknüpft, hat fortan ein selbständiges Dasein, eine Objectivität dem Geiste gegenüber, und der Geist ist daran gebunden als an eine feste Bestimmtheit, die den Niederschlag seines Bildens ausmacht. In dieser dem Geiste gegenüber selbständigen Bestimmtheit, in welcher die Vor-

einzelne Subject ist darin nur das Organ für die Subjectivität des Geistes überhaupt, um die Idee des Wahren zu realisiren.

§ 11.

Das Begehren.

Das praktische Verhalten des Geistes nimmt, wie das theoretische, seinen Ausgangspunkt an dem Gefühl, in welchem immer eine fördernde oder hemmende Beziehung auf den gesammten Lebensprocess des sich seiner selbst und seiner einzelnen Zustände bewussten Wesens enthalten ist, und das sich zum Affecte steigert, wo diese Beziehung eine hervorragende Kräftigkeit erlangt. Das Subject, indem es den Inhalt seines Gefühles als sein Object sich gegenüberstellt, hält dabei diese Beziehung auf seinen Lebensprocess fest, so dass das Interesse des Subjectes an seinem Objecte nunmehr über die Selbstständigkeit, die das Object dem Subjecte gegenüber hat, überwiegt. Diese Beziehung des Subjects auf sein Object beruht auf der Grundform des Triebes. Aber im Durchgange durch das Bewusstsein wird der Trieb, der als solcher noch der Stufe des leiblich-seelischen Wesens angehört, zur Begierde erhoben, die entsprechend dem Gefühle der Lust und Unlust sich in doppelter Richtung darstellt, als Suchen und Fliehen, eigentliches Begehren und Verabscheuen. Vom Wünschen und Sehnen bis zur Entschiedenheit der Leidenschaft durchläuft die Intensität der Begierde eine Reihe von Stufen. In dem Maasse als das Begehren an Intensität zunimmt, hört es auf, bloss innerlich zu sein, und setzt sich in die Aeusserung um, die das Charakteristische ist für das praktische Verhalten des Geistes. Das Begehren ist durchaus egoistisch; aber in der Entwicklung des geistigen Wesens wird immer mehr objectiver Inhalt in das eigene Selbst hineingezogen, und in der Neigung und Liebe erweitert sich die egoistische Begierde zum Begehren der Förderung dessen, was nicht das Subject selbst, aber als sein Object zu ihm selbst gehörig ist.

1. Des Geistes Wesen ist es, sich selbst zu setzen; darum ist der Geist seinem Wesen nach Thätigkeit, sein Verhalten praktisches Verhalten. Ohne die Thätigkeit des Geistes, sich selbst zu setzen, giebt es auch kein theoretisches Verhalten. Das auswählende Interesse der Attention ist selbst schon praktischer Art; in diesem Interesse aber liegt die Grundlage auch für alles Anschauen und Vorstellen. Es giebt kein Denken ohne Denkenwollen, freilich auch kein Wollen ohne Denken. Diese beiden Grundrichtungen im Verhalten des Geistes sind demnach zwar unterschieden, aber zugleich untrennbar mit einander verbunden. Im Gefühle, wie es aus dem Bewusstsein stammt, liegt die gemeinsame Wurzel des praktischen und des theoretischen Verhaltens insofern, als im Bewusstsein zugleich die Spannung zwischen dem, was die Person ist und was sie nicht ist, und zugleich die umfassende Einheit für beides liegt. Im Bewusstsein ist schon der Anfang der Entgegensetzung zwischen Subject und Object gegeben, der nachher im Gefühl sich darstellt als der Gegensatz des Subjects nach seinem bleibenden Wesen und nach seiner jedesmaligen Bestimmtheit. Die Aufmerksamkeit, die nichts Anderes ist, als das Interesse, das das Subject an sich in seiner Bestimmtheit hat, wird der Grund zur Bildung einer Anschauung, sofern das Subject seine Bestimmtheit sich als sein Object gegenüberstellt; sie wird der Grund zur Bildung des Begehrens, sofern das Subject in seiner Beziehung auf dieses sein angeschautes Object sich selber festhält. Dieser Unterschied bleibt auch weiterhin der Unterschied zwischen dem theoretischen und dem praktischen Verhalten des Geistes. Im Theoretischen hält das Subject sein Object fest und gleicht es fortschreitend seinem bleibenden Wesen an, es aus der Aeusserlichkeit der Versinnlichung in die Innerlichkeit der Vergeistigung übertragend; im Praktischen hält das Subject sich selber fest und gleicht sich in seiner gegebenen Bestimmtheit seinem ewigen Begriffe an, sich aus der Natürlichkeit zur Allgemeingültigkeit und vernünftigen Nothwendigkeit schrittweise erhebend. Das praktische Verhalten bindet also das Subject an das vorgefundene Object, an das wahrnehmbare Ding der sinnlichen Anschauung, und damit an die Wandelbarkeit der Erscheinung; aus der Sphäre der Vorstellung und des Begriffes wird das Subject im Praktischen immer wieder auf das sinnlich Einzelne als das Material seiner Thätigkeit zurückgeworfen. Daher die Unverwüstlichkeit des Sinnenscheins mitten in der zunehmenden Reife des erkennenden Geistes. Der Idealismus des theoretischen Geistes geht Hand in Hand mit dem Realismus des praktischen Geistes. Die sinnliche Einzelheit, die im Vorstellungsprocess mehr und mehr abgethan wird und schliesslich in die Allgemeinheit des

Begriffes einmündet, bleibt im Processe des Willens die Basis für alle geistige Thätigkeit, und was vom Standpunkte des Erkennens aus als blosser Schein des Sinnlichen sich darstellt, erweist sich im Handeln als das unabänderlich sich aufdrängende Medium der praktischen Selbstbildung des Geistes. Alle Realität des Einzelnen ist praktischer Art. Der theoretische Geist ist nicht die Totalität des Geistes und hat nicht die ganze Wahrheit; erst der Realismus des praktischen Geistes und der Idealismus des theoretischen Geistes zusammen erschliessen uns die volle Erkenntnis der subjectiven und der objectiven Welt. Der praktische Geist ist die Ergänzung des theoretischen, und erst wo der praktische Geist zu seinem Ziele gekommen ist, über alle endliche Bestimmtheit hinaus ganz Geist und reiner Geist zu sein, da erreicht der Geist seine Einheit, zu der er berufen ist. Da erst vereinigen sich Theoretisches und Praktisches in dem gleichen Ziele der Einheit des Subjectiven und des Objectiven; da ist das Object rein geistiger Art, und das Subject schlechthin objectiv, d. h. allgemeingültig geworden. Der Weg zu praktischer Freiheit erweist sich auch als der Weg zu theoretischer Wahrheit, und am Ende, wenn gleich nicht am Anfang, ist das Gute und das Wahre eins und dasselbe. Darum hat es auch seinen guten Sinn, von dem Primate des praktischen Geistes zu sprechen. Das Praktische ist das eigentliche Wesen des Geistes, weil der Geist ganz und gar That, nicht Process ist; das Theoretische ist nur eine Art der Bethätigung des Geistes, dem Praktischen im engeren Sinne nebengeordnet, während beide aus dem Praktischen im weiteren Sinne fliessen, welches der Geist selbst ist. Aber auch die nebengeordneten Glieder, das Theoretische und das Praktische im engeren Sinne, durchdringen sich wechselseitig. Das Ziel des praktischen Geistes ist das Ziel des Geistes überhaupt; in der Freiheit liegt der Sinn alles Daseins, sowol des geistigen, als des nicht-geistigen, beschlossen.

2. Schon in der leiblich-seelischen Daseinsform des Wesens ist der Gegensatz des Theoretischen und Praktischen angelegt als Empfindung und Trieb. Die Empfindung ist Bestimmtheit der Seele als erste Verinnerlichung der leiblichen Bestimmtheit; der Trieb schlägt die umgekehrte Richtung ein von der Bestimmtheit der Seele zur Verleiblichung. Das äusserliche organische Bedürfnis wird in der Seele empfunden und als Trieb von der Seele aus zu leiblicher Bewegung umgesetzt. Das lebendige Wesen hat Triebe, sofern der Lebensprocess zur Selbsterhaltung des Wesens leibliche Bewegungen erfordert; die Triebe sind aber nicht ursprünglich

Seele — Trieb — Empf.
Geist — Begierde — Gef.
Bewusstsein

leibliche Bewegungen, sondern gehen von der Seele als der ideellen Einheit und Innerlichkeit des Leibes aus, die die leiblichen Zustände in ihrer zeitlichen Continuität als innere Zustände wiederspiegelt. Die Triebe sind somit den Geberden nahe verwandt; aber die Geberde drückt den momentanen Zustand aus, der Trieb die Einheit und zeitliche Continuität im zeitlichen Wechsel der Zustände. Eben deshalb bleibt die Geberde auf den räumlichen Umfang des Leibes beschränkt, der Trieb setzt eine veränderte Beziehung zu äusseren Dingen, welche in der immer wechselnden Empfindung gegeben sind. Die Triebe liegen dem Bewusstsein voraus und gehen als solche nicht durch das Bewusstsein hindurch. Erst indem im Bewusstsein das Wesen sich selbst als Einheit zugleich mit seiner jedesmaligen Bestimmtheit erfasst, wird auch der Trieb als das Gegebene von dem Bewusstsein mitempfunden, und das bewusste Interesse an sich und seinem Zustande wird dann zum Gefühle. Durch die im geistigen Wesen erwachende Attention auf die Einzelheit, die seine Bestimmtheit ausmacht, wandelt sich dann der Trieb in die Begierde um. Erst das geistige Wesen begehrt. Das Begehren ist ein Anschauen seiner selbst in der einzelnen Bestimmtheit, wobei letztere nicht sowol aus dem Subjecte hinaus verlegt und versinnlicht wird, sondern das Subject auf Grund seiner gegenwärtigen Bestimmtheit sich selbst mit einer andern ergänzenden Bestimmtheit erfasst; denn im Gefühle enthält die gegenwärtige Bestimmtheit eine Hemmung oder Förderung des Lebensprocesses, und das Interesse an sich wird dadurch zu einem Interesse der Selbsterhaltung, am stärksten im Affect, dem Gefühle von hervorragender Intensität. Das Sich-Anschauen, welches Begehren heisst, ist also ein Sich-Objectiviren nicht nur in der gegenwärtigen Bestimmtheit, sondern auch in der zeitlichen Continuität der Zustände. Man begehrt, indem man sich in einem künftigen Zustande anschaut und an diesem künftigen Zustande ein Interesse hat. Die Grundform für das theoretische Anschauen ist der Raum, die Grundform für das praktische Anschauen ist die Zeit.

3. Das Interesse an dem eigenen künftigen Zustande ist zunächst ein blosses Wünschen und Sehnen, das der theoretischen Anschauung noch ganz nahe steht. Hier ist schon ein Begehren, aber von geringster Intensität; die Kraft, mit welcher die Anschauung den Gesammtzustand des Wesens bestimmt, ist noch durch andere Kräfte niedergehalten. Bei zunehmender Kraft und Herrschaft wird aus dem Wünschen ein Streben, und das eingewöhnte und eingewurzelte Streben wird zum Hang. Nimmt das Begehren den ganzen Raum der Innerlichkeit ein, so dass es alle widerstrebende Kraft

zurückdrängt, so heisst es Leidenschaft. Die gleiche Stufenleiter geht in negativer Richtung von dem Sorgen und Scheuen durch das Abwehren und Fliehen zu leidenschaftlichem Abscheu. In allem diesem Begehren ist der Trieb enthalten; aber seine unmittelbare Umsetzung in leibliche Bewegung ist durch die Macht des Bewusstseins unterbrochen, das mit anderem Inhalte erfüllt und in eine Vielheit von Interessen zerspalten, das Verhältnis der Unmittelbarkeit zu dem Leibe aufgehoben hat. Die zunehmende Intensität des Begehrens aber ist auch zunehmende Nöthigung des Subjects zur Aeusserung des Innern in leiblicher Thätigkeit. Die praktische Selbstanschauung, indem sie das Subject bei dem Objecte der Sinnlichkeit festhält, setzt auch die unmittelbare Beziehung des Subjects auf seinen Leib, der für die theoretische Anschauung nur ein Object ist wie alle anderen. Je weiter sich die praktische Anschauung von der theoretischen loslöst, desto mehr setzt sie sich in diejenige Bewegung des Leibes um, die gewissermaassen als äussere Geberde dem inneren Zustande entspricht, und der Leib wird das Organ, der Knecht des begehrenden Subjectes, um den mit Lust angeschauten Zustand des Selbstes zum äusseren Objecte des Selbstgefühles zu machen, d. h. ihn zu verwirklichen, dagegen den mit Unlust angeschauten Zustand des Selbstes abzuwehren. Die Aeusserung des Begehrens in körperlichen Bewegungen ist so ein Produciren von Dingen durch das natürliche, sinnliche Individuum, von welchem eben diese Dinge dann wie alle anderen empfunden werden als Bestandtheile der äusseren realen Welt. Oder vielmehr, da die Dinge selbst unabänderlich als Correlat der sinnlichen Empfindung gegeben sind, ist die praktische Aeusserung des Begehrens ein Produciren von Formen an dem unabänderlich gegebenen Material.

4. Das Begehren des Subjects ist eine Erscheinungsform seines geistigen Wesens, aber doch nur ein erster Anfang des Geistes. Noch ist das Subject als begehrendes an die gegebene Einzelheit seiner veränderlichen inneren Bestimmtheiten gebunden, und die Continuität seiner Zustände, die das eigenthümliche Object seiner praktischen Selbstanschauung ausmacht, ist noch die des exclusiven Ich, das sich in der Spannung gegen das Andere, gegen andere Ichs und andere Dinge, befindet. Alles Begehren richtet sich auf einen begehrten Zustand des Begehrenden und ist damit durchaus egoistisch. Es kann schlechterdings nicht anders begehrt werden als in der Form des Egoismus. Aber indem das Begehren sich auf einen bestimmten Zustand richtet, schliesst es zugleich die Richtung auf ein Object ein, welches dem Subjecte nicht fremd, sondern in die Selbstanschauung des Wesens

mitaufgenommen ist. Die Leere der reinen Form der Subjectivität füllt sich aus durch die vom Subject unabtrennbare Beziehung auf sein Object, und wie das Selbstbewusstsein sich aus seiner Exclusivität erlöst durch die unmittelbar empfundene Gleichartigkeit der Anderen von gleicher Gewöhnung, die eine Folge ist aus der Gleichartigkeit des umgebenden Mittels, so setzt die Selbstanschauung die ebenso unmittelbare Beziehung des Subjectes auf andere Subjecte, auf deren Wohl und Lust, als die Bedingung des eigenen Wohles und der eigenen Lust, und ebenso eine Beziehung auf solches, was nicht eigentlich Subject ist, aber worauf das Subject sein Selbstgefühl überträgt und ohne welches es sein eigenes Wohl nicht anzuschauen im Stande ist. Durch solche Beziehung auf ein Object, an dessen Wohl das eigene Wohl des Subjectes in seiner Selbstanschauung geknüpft ist, wird das Begehren zur Neigung, und das praktische Streben nach dem eigenen Wohle wird zum Streben nach fremdem Wohle als eingeschlossen in den Egoismus der Förderung des eigenen Wesens. Die siegreiche Macht, mit welcher solche Neigung, wenn sie an Intensität wächst, das unmittelbare Streben für ausschliessendes eigenes Wohl niederhält, ist der Charakter der Liebe, und der Egoismus des Begehrens unter der Herrschaft der Liebe äussert sich als Hingebung, Aufopferung, Selbstverleugnung, in welcher das Selbst doch nur einen höheren und vermittelten Egoismus über den niederen und unmittelbaren Egoismus des ausschliessenden Ich triumphiren lässt. In der Liebe erweitert sich das Subject, indem es in sein egoistisches Begehren nicht bloss andere Subjecte, sondern überhaupt Objecte jeder Art aufnimmt; damit streift das Begehren seine Zufälligkeit und blosse Gegebenheit ab und wird allgemeingültig, sofern das in die Selbstanschauung aufgenommene Object den gleichen Werth nicht bloss für dieses bestimmte Object, sondern ganz allgemein für alle Subjecte wegen der blossen Form der Subjectivität zu erlangen vermag.

§ 12.

Das besonnene Wollen.

In der Form der Neigung und Liebe hat das Subject ein Object seines Begehrens gewonnen und dasselbe seinem Begehren selbstständig gegenübergestellt. Dadurch nimmt das praktische Verhalten eine vermittelte Form an, und zwischen das Begehren und sein Object schiebt sich die Besinnung ein.

Das Object wird zum gewollten Zweck, und die Aeusserung des Begehrens wird zur Verwirklichung des Zweckes auf dem durch Ueberlegung festgestellten vermittelten Wege. Weil der Zweck gewollt wird, werden die Mittel gewollt. Das Resultat der Besinnung auf die Mittel für den gewollten Zweck ist die Absicht, die Festsetzung des Begehrens in der durch die Absicht bestimmten Form ist die Entschliessung. Die Entschliessung, die Absicht zu verwirklichen in bestimmter Zeit und am bestimmten Ort, unter bestimmten Umständen und mit bestimmten Mitteln, ist der Vorsatz. Die innere Beschaffenheit des Subjects, sich Zwecke von bestimmter Art zu setzen, ist seine Gesinnung; die aus dem Zusammenwirken der äusseren Welt und der Gesinnung erfolgende jedesmalige Bestimmtheit des Gemüthes, sich diesen einzelnen bestimmten Zweck zu setzen, ist das Motiv; die innere Seite des Motives, die in der Gesinnung wurzelt, ist die Triebfeder; die bestimmten äusseren Umstände dagegen, unter denen bei dieser vorhandenen Gesinnung das bestimmte Motiv wirksam wird, bilden den Beweggrund. Die äusseren Umstände bieten dem Wollen einen Anreiz, eine Versuchung; durch seine Besinnung kann das Subject diesem Anreize widerstehen und je nach seiner Gesinnung unter den verschiedenen Anreizungen diejenige auswählen, der es nachzugeben sich entschliesst. Darin besteht die formelle Freiheit der Willkür. Die Aeusserung des Wollens, sofern sie der Absicht und dem Vorsatze entspricht, heisst eine Handlung; sofern aber Absicht und Vorsatz bei dem Erfolge nur mitbetheiligt, nicht ausschliesslich wirksam war, heisst sie eine That oder ein Thatbestand. Nur die Handlung wird dem Subjecte zugerechnet, nicht die That.

1. Die praktische Selbstanschauung des Begehrens ist die einfache Selbstliebe und Selbstbehauptung, in welcher sich das Subject von seinem Object noch nicht bestimmt sondert. Erst indem das Subject im Begehren ein bestimmtes äusseres Object in Neigung und Liebe umfasst, entsteht im Begehren die deutlich hervortretende Gedoppeltheit: das Begehren des eigenen Zustandes und das Begehren eines Zustandes des Objects, und diese beiden in engster Beziehung auf einander, so dass fremdes Wohl als Bedingung für das eigene Wohl angeschaut wird. Damit tritt das begehrende

Subject aus der blossen Subjectivität, der Richtung auf den eigenen Zustand, heraus und wendet seine praktische Anschauung dem Objecte zu, freilich zunächst keineswegs in der Form der Zuneigung oder Abneigung zu diesem Objecte um dieses selber willen, sondern in der Form, dass nun auf das Object attendirt wird allein in seiner Beziehung auf die Selbstbefriedigung des Subjects. Das Attendiren auf das Object in dieser Loslösung vom Subject ist das theoretische Element darin; das Object des Begehrens ist zugleich Object des Vorstellens. Andererseits ist die Beziehung des Objects auf die Selbstbefriedigung das praktische Element darin; das Object wird vom Begehren erfasst als das Mittel zum Zwecke. Zwischen beide Glieder also, die praktisch auf einander bezogen werden, tritt die theoretische Vermittelung der Besinnung ein als ein Vorstellen mit praktischer Bedeutung, das zugleich das Erfassen eines ursächlichen Zusammenhanges ist. Das Begehren auf Grund der Vorstellung von Objecten und ihren ursächlichen Zusammenhängen heisst Wille, und zwar zunächst besonnener Wille, sofern die Besinnung die Vermittelung bildet zwischen dem Begehren und der Verwirklichung des Begehrens. Die Vermittelung aber zwischen der Selbstbefriedigung als dem eigentlich Begehrten und dem Object als dem Mittel dazu, welche durch die Besinnung hergestellt wird, ergreift nun auch das Object selbst, welches Mittel ist. Wie das Object als Mittel der Selbstbefriedigung als dem Zwecke dient, so dienen diesem Objecte wieder andere Objecte, zu denen es sich selbst wieder verhält wie der Zweck zum Mittel, und so fort. Jedes Mittel ist selbst wieder ein partialer Zweck und wird durch andere Mittel verwirklicht. Dass nun dieses bestimmte Mittel auf diesen bestimmten Zweck bezogen wird, ist das Werk der Vorstellung, die sich darin als praktische Klugheit erweist. Der Wille ist in seiner Aeusserung gebunden an die in der Vorstellung gegebenen Objecte und Zusammenhänge der Objecte. Das also ist das Wesen des Willens, dass er auf Grund der durch die Vorstellung gesetzten ursächlichen Zusammenhänge ein Begehren des Zweckes ist und mittelbar ein Begehren der Mittel für diesen Zweck.

2. Das Gewollte, Bezweckte ist die Selbstbefriedigung. Sofern diese in der Vorstellung erfasst wird als abhängig von einem bestimmten Zustande der äusseren Welt oder eines einzelnen Objectes, heisst dieser Zustand selbst ein Zweck. Zweck ist also irgend ein objectives Verhältnis in seiner durch den Willen erfassten Beziehung auf das wollende Subject und dessen Selbstbefriedigung. Wille und Zweck gehören zusammen wie Richtung und Ziel; ohne

Zweites Capitel.

Die menschlichen Verhältnisse.

§ 14.

Der Mensch und die äussere Natur.

Durch den Leib und den äusseren organischen Lebensprocess steht der Mensch in unausgesetzter Beziehung zu der äusseren Natur. Er bedarf der äusseren Dinge zu seiner Selbsterhaltung wie zur Befriedigung seines Strebens nach Lust und Wol. Die Natur liefert ihm die Mittel für seine ersten und nächsten Zwecke; an der Natur findet er den Stoff, den er bearbeitet. Durch Willen und Verstand macht er sich die Natur dienstbar, indem er mit ihr kämpft. Zugleich steht aber der Mensch zur äusseren Natur in einem Verhältnis der Sympathie; er verdankt ihr die tiefsten Anregungen seines geistigen Lebens, und durch ihre Menschenähnlichkeit wird die Natur zur Lebensgenossin des Menschen. Neben dem praktischen hat der Mensch an der Natur ein ästhetisches und ein wissenschaftliches Interesse. Er belauscht ihre Physiognomie und ihre Stimmung und ahmt sie in freier Gestaltungskraft vermittelst schöpferischer Phantasie nach; er erforscht ihre Geheimnisse, löst denkend ihren Schein auf und dringt auf ihr Wesen vor. Im Fortschritte der Cultur wird das Verhältnis des Menschen zur Natur immer mehr zu dem der Herrschaft des Menschen, der Dienstbarkeit der Natur, und die Erweiterung der Grenzen der menschlichen Macht über die äusseren Dinge geht fort ins Unermessene. (Vgl. § 54.)

1. Das Verhältnis des Menschen zur äusseren Natur beruht zunächst auf dem leiblichen Bedürfnis, das theils blosse organische Nothdurft, theils als Trieb in der Seele reflectirt, theils Inhalt des Begehrens ist. Der Mensch bedarf der Luft, um zu athmen, des Festen, um zu stehen und zu gehen; er bedarf der Nahrung und des Trankes, der Wärme und des Lichtes. Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, und es ist charakteristisch für ihn, dass er bedürftiger ist als alle anderen Wesen, dass seine Abhängigkeit von der Natur ursprünglich die allergrösseste ist. Aber auch mit allem seinem

weiteren Begehren, das nach seiner sinnlich-geistigen Natur im Gange seiner Entwicklung in ihm auftaucht, ist der Mensch in die äussere Natur verflochten; alle Lust und alles Behagen kann ihm allein durch die Vermittelung der Natur zu Theil werden. Der Unendlichkeit und Wandelbarkeit menschlicher Begierden steht die Natur mit ihrem festen Bestande und ihrem regelmässigen Geschehen als eine Schranke und Fessel gegenüber; zugleich aber ist die Natur bildsamer Stoff, der im Anschluss an seine eigenthümliche Bestimmtheit durch überlegte Absicht und zweckmässiges Thun umgewandelt werden kann. Die Natur widerstrebt zwar den Zwecken des Menschen; aber sie bietet sich ihm zugleich zum Genusse dar und liefert ihm selbst die Mittel, um ihren Widerstand zu überwinden. Daher ist das äussere Leben der Menschen ein Kampf mit der Natur, um sie zu unterwerfen, eine Arbeit an dem natürlichen Stoffe, und der Mensch weist den Kräften der natürlichen Dinge durch seine überlegte Thätigkeit die Richtung an, in der sie sich fortan bewegen sollen, um den Zwecken des Menschen zu entsprechen. Aus von der Natur gebotenen Stoffen bereitet sich der Mensch Waffen, Werkzeuge und Maschinen, Geräthe und Gefässe; er gestaltet die Dinge zur Geniessbarkeit und Brauchbarkeit um, zu Nahrung, Wohnung und Kleidung. Dies ganze praktische Verhältnis zur Natur beruht auf Gewalt, die der Natur angethan wird, sowol wo der Mensch die Dinge sich leiblich assimilirt und verzehrt, als wo er sie zu seinem Gebrauche formt und zurichtet und als Vorrath für künftiges Bedürfnis aufspeichert. Durch seine Intelligenz vermag der Mensch den Dingen Gewalt anzuthun; durch Ueberlegung ist er allen einzelnen Naturwesen und der Natur selbst unendlich überlegen, der Herr der Schöpfung. Um die Dinge zu bearbeiten, zu brauchen, zu geniessen, bringt der Mensch die Dinge in seine Gewalt, und zwar muss sie der Einzelne grossentheils in seiner ausschliessenden Gewalt und Herrschaft haben, um sie nach seiner Absicht zu nutzen. Diese ausschliessende Gewalt bildet die Bedingung für die Selbsterhaltung des Einzelnen und für die Erhaltung der Gattung, für den Fortgang aller menschlichen Zwecke. Der Mensch ist Mensch nur durch ausschliessende Herrschaft über die Sachen, die seinen Bedürfnissen und Begierden wie seinen höheren Zwecken entsprechen.

2. Indessen, der Mensch steht zur Natur nicht bloss in dem Verhältnis, das auf seinem Begehren und Wollen beruht. Die Natur ist ihm wie sein eigenes Inneres Object seiner bildenden Phantasie und seines reflectirenden Verstandes. Sie ist ihm nicht fremd, sondern als Ergänzung seines eigenen Wesens gehört sie zu ihm. Er braucht seine eigene Stimmung

sich beschränkenden Egoismus. Natürlicher Wille aber ist determinirter Wille. Die Natur schafft die Menschen mit einer durchschnittlichen Willensbeschaffenheit, so dass in grossen Massen die individuellen Abweichungen nach der einen und nach der anderen Richtung sich gegenseitig so ziemlich ausgleichen und aufheben uud auf ein gewisses Mittelmaass des Wollens gerechnet werden kann. Im Verkehr der Güter sucht jeder den eigenen Vortheil; er will für ein möglichst geringes Maass von Gütern, die er hingiebt, ein möglichst hohes Maass von Gütern eintauschen. Dabei wirkt der natürliche Trieb und die Begierde nach Art einer Naturkraft, und die wirthschaftlichen Processe vollziehen sich mit einer an die Wirkungsart der Naturkräfte erinnernden Gesetzlichkeit.

6. Ueber die engherzige Abgeschlossenheit in den Eigennutz der persönlichen Selbsterhaltung wird der Mensch zunächst emporgehoben durch den elementaren Trieb der Familienliebe. Auch diese ist an sich noch keinesweges eine ethische Art von Willensbestimmung; sie hat mit dem Naturtriebe der Thiere eine nahe Verwandtschaft. Aber der Mensch tritt in diesem übermächtigen und für jede Art der Veredelung leicht empfänglichen Triebe zu allererst in eine innige Gemeinschaft mit anderen, ohne die er sich selbst weder fühlen noch denken kann. Das geschlechtliche Verhältnis von Mann und Weib, das elterliche Verhältnis der Erzeuger zu den Kindern und umgekehrt, das geschwisterliche Verhältnis und das der Blutsverwandtschaft, so weit es überhaupt noch auf Gemeinschaft des Lebens und dem unmittelbaren Gefühle der Zusammengehörigkeit beruht, machen die erste Stufe der Idealisirung des eigennützigen Willens aus; zugleich durchdringen sie die Gesammtgestaltung aller wirthschaftlichen Interessen, die dadurch zu Interessen der verschiedenen Hausstände und weiteren Familienkreise werden. Die Familienliebe liefert die nächsten mächtigen Motive zur Uebernahme von Arbeit, von Mühen und von Einschränkungen des Verbrauches; sie verschärft aber auch die Hitze und Leidenschaft des wirthschaftlichen Wettstreits durch dringende Sorge um solche, deren Wohl jedem normal angelegten Menschen noch mehr am Herzen liegt als das eigene. Insbesondere die Sorge um die Zukunft und selbst eine ferne Zukunft geht aus der Liebe zu den Kindern und den Kindern der Kinder hervor. Deshalb übernimmt das gegenwärtige Geschlecht die sauerste Mühe für das Wohl kommender Geschlechter. Der Mann und die Frau arbeiten und sparen für die Zukunft der Kinder, und der Greis pflanzt Bäume, die erst einer späteren Generation Schatten oder Früchte zeugen werden.

§ 18.

Die Interessen der Persönlichkeit.

Zu den Interessen der leiblichen Selbsterhaltung treten andere hinzu auf Grund ebenso mächtiger Triebe, die ganz allgemein in der menschlichen Natur liegen. In dem Selbstbewusstsein des Menschen von normaler Anlage liegt zunächst der Trieb, sich selbst zu schätzen, sich höher oder mindestens ebenso hoch wie andere zu stellen, und die Begierde, sein eigenes Wesen von den anderen anerkannt zu sehen. Zugleich aber beseelt alle in höherem oder geringerem Grade der Trieb nach Macht und Herrschaft über die anderen, die Scheu vor Knechtschaft und Unterordnung und das Streben nach den äusseren Mitteln, welche dazu dienen, Ehre, Einfluss und Macht zu gewinnen und zu behaupten. Die ursprüngliche Ungleichheit der Menschen nach Anlage und äusseren Verhältnissen steigert sich ins Grenzenlose durch den ungleichen Erfolg dieses Strebens. Dazu kommt, dass der Mensch unmittelbar und von Natur auch Interessen idealerer Art verfolgt, die über sein Einzeldasein hinausliegen und in der Liebe zur guten Sitte, zur Erkenntnis und zur rechten Gottesverehrung, in der Freude am Schönen und an dem für Viele Nützlichen wurzeln. Dieser weitere Interessenkreis indessen, den wir unter dem Namen Interessen der Persönlichkeit zusammenfassen, vermag die Wirkung des Streites der Einzelinteressen nicht abzuschwächen, sondern nur noch weiter zu steigern. Indem der Einzelne sich nicht als solcher, sondern unmittelbar als einer unter seinesgleichen empfindet, schliessen sich die Menschen nach Classen gegliedert zusammen, und der Wettbewerb wird zum feindseligen Kampfe der verschiedenen Gruppen innerhalb der Gemeinschaft, von denen jede durch die Gemeinsamkeit der Interessen zusammengehalten, und jeder anderen gegenüber durch den Gegensatz der Interessen zum Streit um vorwiegende Ehre und Macht gespornt wird.

1. Die materiellen Interessen, die grundlegenden für alle anderen, werden von den Menschen bei weitem nicht bloss um ihrer nächsten und engsten Bestimmung, um der Selbst-

geschichtlichen Lebens der Menschheit ist von solchen Classenkämpfen ausgefüllt. Aber auch die Interessengruppen von nicht wesentlich wirthschaftlicher Art bieten dasselbe Schauspiel. Stamm steht gegen Stamm und Race gegen Race, das eine religiöse Bekenntnis kämpft wider das andere, und ebenso Stand gegen Stand und Berufskreis gegen Berufskreis. Der Widerstreit und die Abneigung wird zu offenem wüthendem Hass; der Kampf wird um die Existenz geführt; die eine Gruppe möchte am liebsten die andere ausrotten, und jedes Mittel der Gewalt und List, Verbannung und Beraubung, Galgen und Scheiterhaufen wird unbedenklich, ja mit dem Glauben an die Verdienstlichkeit und Pflichtmässigkeit des eigenen Thuns angewandt, um der feindlichen Gruppe gegenüber den höheren Stolz des eigenen Selbstbewusstseins und den höheren Werth des eigenen Interesses zu demonstriren. Die Einzelnen, die sich im wirthschaftlichen Wettbewerb begegnen, mögen sich gegen einander versöhnlich und bescheiden erweisen; aber unversöhnlich und unbezähmbar stossen die Gegensätze der wirthschaftlichen Classen und der anderen Interessengruppen auf einander. Denn in der Gemeinschaft tritt die Verantwortlichkeit und das Gewissen des Einzelnen zurück; die Leidenschaft steigert sich, indem sie die Menge ergreift, und reisst jeden Einzelnen mit fort, und jede Art von grausamem Hohn, von rücksichtsloser Härte scheint schon dadurch geadelt zu sein, dass sie in der Gemeinschaft geübt wird, dass viele sie theilen, sie billigen. Die schlimmsten Thaten, die aus fanatischer Leidenschaft geboren sind, stellen sich der natürlichen Unbefangenheit der grossen Mehrzahl aus allen Classen schon deshalb in verklärtem Lichte dar, weil sie im Dienste der Gemeinschaft und mit einer Art von Begeisterung für an sich edle und hohe Zwecke, an die das Individuum sich scheinbar hingiebt, geübt werden. So grenzt im Menschen das Edelste an das Gemeinste. Der Andersgläubige, der Mensch von anderer Abstammung, anderer Hautfarbe, ja oft nur anderem Berufe wird zum jagdbaren Wild, an dem jede Art von Uebermuth und roher Leidenschaft mit dem stolzen Bewusstsein eines verdienstlichen Thuns sich auslässt. Fortschreitende geistige Cultur, zunehmende Reflexion und Beherrschung der natürlichen Antriebe kann die wildesten Ausbrüche bei einzelnen, ja bei vielen hemmen oder mildern; aber vergeblich wäre die Hoffnung, es könnte jemals Kaste mit Kaste, Classe mit Classe, Gruppe mit Gruppe auf die Dauer verträglich und einträchtig leben. Der Streit der Classen ist unaufhebbar wie die repulsive Kraft des Selbstbewusstseins, wie die Noth und der Wettkampf des wirthschaftlichen Lebens, wie die Exclusivität leidenschaftlich erfasster Einzelzwecke. Die Gemeinschaft der Menschen wird von Stürmen geschüttelt mit noch ganz anderer Gewalt, als aller Aufruhr der entfesselten Elemente in der Natur draussen sie besitzt, und die Raubthiernatur des Menschen entzündet sich am furchtbarsten gerade an denjenigen Interessen, die die heiligsten und erhabensten Zwecke zum Inhalte haben.

§ 19.

Die gesellschaftlichen Interessen.

Die menschliche Gemeinschaft, sofern sie den Boden bildet für das Durcheinanderwogen der Summe aller Interessen, welche die Einzelnen als solche oder zu Gruppen vereinigt verfolgen, wird mit dem Namen der Gesellschaft oder genauer der bürgerlichen Gesellschaft bezeichnet. Die Gemeinschaft hat allen diesen Interessen der Einzelnen und der Gruppen von Einzelnen gegenüber ihre eigenen Interessen. Im Gegensatze zu den Interessen der Gemeinschaft, welche öffentliche Interessen heissen, sind alle anderen Interessen privater, gesellschaftlicher Natur. Das Dasein und Leben der Gemeinschaft zeigt einen unausgesetzten Kampf der gesellschaftlichen wider die öffentlichen Interessen. Daran dass diese die Oberhand gewinnen und behaupten, liegt das Heil und die gedeihliche Entwicklung des menschlichen Geschlechtes.

Ueber die Geschichte des Begriffes der Gesellschaft ist zu vergleichen R. v. Mohl, Geschichte u. Literatur der Staatswissenschaften. Bd. I. S. 72 ff. Die beste Behandlung des Begriffes findet sich bei L. v. Stein, Der Begriff der Gesellschaft und die sociale Geschichte der französ. Revolution (Leipzig 1850. S. I–CXII); vgl. dessen Volkswirthschaftslehre (2. Aufl. 1878. S. 448—553); ferner bei R. Gneist, Selfgovernment, Communalverfassung u. Verwaltungsgerichte (3. Aufl. Berlin 1871. S. 879 ff.) u. Der Rechtsstaat und die Verwaltungsgerichte in Deutschland (2. Aufl. Berlin 1879. S. 1 ff.).

1. Es ist einer der wichtigsten Fortschritte in der Wissenschaft vom Menschen und von den menschlichen Dingen, dass man gelernt hat, die Gesellschaft genau und streng aus der Vielheit der Beziehungen zwischen den Menschen, die der Betrachtung sich darbietet, auszuscheiden und abzusondern. Die Gesellschaft in dem hier waltenden technischen Gebrauche des Wortes ist nicht Gemeinschaft zwischen den Menschen

überhaupt, sondern eine bestimmte Seite an dieser Gemeinschaft. Die Gemeinschaft selbst hat eine umfassendere Bedeutung. Dass die Menschen in Gemeinschaft leben, das ist nicht ihre Willkür. Es ist ein vollkommen widersinniger Gedanke, dass die Menschen, vorher etwa bloss familienweise gruppirt, mit überlegter Absicht sich zu grösseren Gemeinschaften zusammengeschlossen hätten; vielmehr wird der Mensch nirgends in solcher relativen oder völligen Isolirtheit angetroffen; ausserhalb der Gemeinschaft ist er nicht Mensch. Die Gemeinschaft ist die Bedingung für das Menschsein; soll es Menschen geben, so muss es auch die Gemeinschaft geben; denn ausserhalb derselben vermag sich nichts von alle dem zu entwickeln, was den Menschen erst zum Menschen macht, nicht die Sprache, nicht die Religion, nicht Brauch und Sitte, keine Erkenntnis, kein Gemüthsleben, keine eigentliche Arbeit. Eben deshalb aber weil die Gemeinschaft die Bedingung für alles Menschliche ist, geht sie nicht auf im Dienste der Interessen der jedesmal vorhandenen Individuen. Diese werden geboren und sterben, die Gemeinschaft bleibt. Die absolute Forderung für das ganze System alles Daseins ist die, dass es überhaupt Menschen, menschliche Lebensformen und menschliche Entwicklung gebe, als Ziel und Krönung alles Daseins und Geschehens; die Individuen, nach ihren Interessen, also nach ihrem Naturdasein betrachtet, sind dem gegenüber von verschwindend geringer Bedeutung. Dass es Individuen überhaupt gebe, ist allerdings wieder eine Bedingung für das Vorhandensein der Gemeinschaft, und die Individuen können nicht bestehen, ohne dass ihre wesentlichen und bleibenden Interessen gewahrt werden. Darum ist diese Wahrung auch einer der Zwecke der Gemeinschaft; die letztere bildet die Basis und Voraussetzung dafür, dass überhaupt Menschen da sind, die ihre Interessen wahrzunehmen vermögen. Aber die Gemeinschaft geht in diesen Zweck nicht auf und bleibt nicht auf ihn beschränkt, am allerwenigsten beschränkt sich ihre Bedeutung auf den Schutz der willkürlichen Interessen dieser bestimmten Individuen. Sondern sie ist Anstalt und schützendes Gefäss für alle wahrhaft menschlichen Zwecke überhaupt, und das ist sie von Natur, ganz unabhängig von der Wahl und Absicht der Menschen. Als den Inbegriff der wahrhaft menschlichen Zwecke können wir ganz wol, um an dieser Stelle alle weitere Erörterung und das Eingehen auf den Streit der Meinungen zu vermeiden, die Erfüllung der menschlichen Bestimmung bezeichnen; und wir verstehen darunter die Entwicklung aller echt menschlichen Anlagen und Kräfte, die Herausbildung der Vernunft aus der Natürlichkeit, der geistigen Freiheit aus der natürlichen Gebundenheit. Davon ist die Verfolgung der privaten Interessen der Einzelnen und der Gruppen von Einzelnen als etwas Verschiedenes zu erfassen, als ein einzelnes Element innerhalb der Gesammterscheinung des menschlichen Gemeinschaftslebens. Die Summe aller derjenigen Beziehungen zwischen den Menschen, welche sich aus der Verfolgung der privaten Interessen ergeben, bildet dann den Begriff der Gesellschaft, der an diesem Merkmal mit hinreichender Genauigkeit aus allen verwandten Erscheinungen sich herauserkennen lässt.

2. Da die menschliche Gemeinschaft ebenfalls mitten hineingestellt ist in diese irdische Wirklichkeit, so bedarf auch sie zu ihrem Bestande der äusseren Mittel, ebenso wie dieselben für die Selbsterhaltung der Individuen nöthig sind, also der Naturdinge und Naturkräfte und der Kräfte und Leistungen der Menschen. Eben darum hat auch die Gemeinschaft ihre Interessen für sich, und diese Interessen können zu Interessen zugleich einzelner Menschen werden, sofern diese die Interessen der Gemeinschaft zu ihren eigenen machen. Daraus ergiebt sich die Frage nach dem Verhältnisse der Werthe der beiden Arten von Interessen, der öffentlichen und der privaten. Nun treten in den Kreis der privaten oder gesellschaftlichen Interessen alle Zwecke, welche sich die Einzelnen oder die Classen und Gruppen setzen können, die höchsten wie die niedrigsten. Die Interessen der Gemeinschaft aber sind zunächst diejenigen der Selbsterhaltung der letzteren, damit nur überhaupt die Gemeinschaft bestehen könne. Es kann also vorkommen, dass die höchsten und idealsten Zwecke in der Form von gesellschaftlichen Interessen bloss materiellen Interessen der Gemeinschaft gegenüberstehen, und jene möchten dann an Werth weit zu überwiegen scheinen. Aber die Gemeinschaft hat das Eigne, dass sie die unerlässliche Vorbedingung für alles Menschliche, für das Dasein von Menschen und die Erreichung aller menschlichen Zwecke ist, und es ist oberstes praktisches Gesetz, dass die Bedingung immer zuerst zu wahren ist und allem anderen zu Erstrebenden an Dringlichkeit weit vorangeht. So ist das leibliche Leben sicher nicht dem Werthe nach das Höhere gegenüber dem Geistigen; aber gleichwol geht die Sorge für das Leibliche aller anderen Sorge voran, weil, wenn jenes nicht gewahrt wird, alles das, wofür es die Bedingung bildet, mit hinwegfällt und keine weitere Sorge dafür irgend etwas nützen kann. Ebenso ist es mit dem Verhältnis der Gemeinschaftsinteressen auch zu den höchsten und idealsten unter den gesellschaftlichen Interessen. Jene müssen immer zuvor gewahrt werden, ehe an diese gedacht werden kann. Nicht allein also, dass die Interessen der Gemeinschaft und diejenigen der Gesell-

schaft keineswegs zusammenfallen: ihr Unterschied kann sich zu ausgesprochenem Gegensatze zuspitzen. Die gesellschaftlichen Interessen können von der Gemeinschaft nur so weit berücksichtigt werden, als das eigene Interesse der Gemeinschaft, welches das frühere und höhere ist, dabei bestehen kann, und in jedem Falle, wo sie nicht zusammenbestehen, wird die Gemeinschaft sich mit ausgesprochener Feindseligkeit der Gesellschaft gegenüberstellen, um sich und das Ihrige zuerst zu wahren und alles ihr Hinderliche abzuthun.

3. Mit diesem Gegensatze der gesellschaftlichen und der Gemeinschaftsinteressen kommt also in die menschlichen Verhältnisse ein neues Element unversöhnlichen Streites. Es ist nirgends mit einiger Sicherheit zu erwarten, dass der Mensch, der unter der Herrschaft der natürlichen Triebe steht, oder dass die Interessengruppen, welche die verschiedensten Arten privater Interessen verfolgen, jemals hinreichende Einsicht haben, um das eigene Begehren und Bestreben den Bedürfnissen der Gemeinschaft unterzuordnen. Wo sich eine solche Einsicht und Selbstbescheidung findet, da ist sie eine besondere Gunst des Zufalls, eine hier und da zur Reife gebrachte Frucht der Cultur; niemals kann sie zur ausnahmslos herrschenden Regel werden, weil der Entschluss, sich über die natürliche Blindheit des selbstsüchtigen Triebes zu erheben, Sache der unberechenbaren Freiheit ist. Und doch müsste sie ausnahmslose Regel sein, sollte der Streit und damit die stetige Erschütterung der allerersten Grundlagen, ohne die menschliches Dasein und förderliche Thätigkeit für die Aufgaben des Menschengeschlechtes gar nicht gedacht werden kann, aus der Welt verschwinden. Wie die Menschen erfahrungsmässig beschaffen sind, ist der Ansturm der Begierden und Interessen gegen die unentbehrlichen Bedingungen des Gemeinschaftslebens ebenso die herrschende Grundform der öffentlichen Verhältnisse, wie der unversöhnbare Widerstreit zwischen den um ihre Selbsterhaltung und die Befriedigung ihrer subjectiven Interessen ringenden Einzelnen, Classen und Gruppen es für die privaten Verhältnisse ist. Wie gespalten sie auch sonst unter sich sein mögen, darin sind alle rein gesellschaftlichen Kreise einig, dass sie den Interessen der Gemeinschaft so viel wie möglich abzukargen suchen. Andererseits strebt aber wieder jeder gesellschaftliche Interessenkreis danach, für sich die Herrschaft innerhalb der Gemeinschaft zu gewinnen, die Macht des Ganzen in die eigene Hand zu bringen und die anderen zu unterdrücken. Die Folge ist der mit ebenso grosser Erbitterung als List und Unverdrossenheit geführte Kampf der Theile gegen das Ganze und der Theile

unter einander, und in Folge dieses Streites die immer drohende Gefahr des Zerfalles und der Auflösung.

4. Die Meinung, dass aus diesem Streite sich von selber und durch immanente Kräfte eine Harmonie der Interessen ergeben könne oder müsse, ist völlig unhaltbar. In der Natur ist es wol der Fall, dass aus dem Sturm und Aufruhr der Elemente immer wieder ein Zustand vergleichsweiser Ruhe und annähernden Friedens hervorgeht, dass im grossen und ganzen die Gattungen der Dinge in aller Gefährdung und allem Streite sich erhalten und der Gesammtanblick der Schöpfung in grossen Zeiträumen wesentlich derselbe bleibt. In der Natur hat auch das, was durch den Streit der mit einander ringenden Kräfte zu Grunde geht, einen geringeren Werth und wird durch Anderes derselben Art so gut wie vollkommen ersetzt. Die Menschenwelt aber trägt einen durchaus entgegengesetzten Charakter. Hier sind nicht bestimmte Kräfte nach unabänderlichen Gesetzen thätig; alle menschlichen Leidenschaften sind der Steigerung ins Unbegrenzte fähig, und so wenig für ihr Auftauchen wie für ihre Wirkungsweise giebt es irgend fest bestimmte Gesetze. Das Individuelle aber, was im Sturme des entbrannten Streites hingerafft wird, seien es einzelne Menschen, seien es ganze Gemeinschaften oder seien es selbst von Menschen gebildete Naturproducte, hat einen unendlich viel höheren, ja einen unersetzbaren Werth. So würde mithin das Resultat folgendes sein. Um ihre Bestimmung zu erfüllen, sind die Menschen von Natur darauf angelegt, in Gemeinschaft zu leben; eben diese Gemeinschaft aber wird vermöge der Natur des Menschen zum Anlass und Schauplatz für den alles verheerenden Streit der Interessen, und macht deshalb das Dasein der Menschen, die Erfüllung ihrer Zwecke und die Erreichung der menschlichen Bestimmung zur Unmöglichkeit. Das ist nun ein vollkommener Widerspruch, und die wirkliche Erfahrung, die uns das Bestehen menschlicher Gemeinschaften in leidlich geordneten Zuständen und einen verhältnismässigen Fortgang der menschlichen Culturaufgaben zeigt, liefert den thatsächlichen Beweis, dass es bei jenem Widerspruche nicht bleiben kann, nicht geblieben ist. Aus dem System der Interessen stammt die Kraft nicht, den Widerstreit zu lösen und zur Harmonie zu führen; es muss also in dieses System eine Reihe von anderen Kräften hinübergreifen, und es ist auch leicht einzusehen, woher diese Kräfte stammen werden. Wir haben den Menschen im Bisherigen immer nur unter dem Gesichtspunkte des natürlichen Willens betrachtet. Das aber ist nur eine Seite am Menschen, nicht der ganze Mensch. Vom Menschen unabtrennbar ist die Anlage zur Vernünftigkeit, und damit auch die Bestimm-

barkeit seines natürlichen Willens durch die praktische Vernunft. Der natürliche Wille des Menschen hat an der Intelligenz eine Waffe von unbegrenzter Wirksamkeit und Furchtbarkeit zur Seite; eben deshalb macht er sich selbst unmöglich und hebt sich selbst auf. Der Wille eines intelligenten, frei reflectirenden Wesens kann niemals bloss natürlicher Wille sein. Darum kann es auch niemals bei dem Streite der im natürlichen Willen wurzelnden Interessen bleiben; es wirkt unmittelbar in den trennenden und zerstörenden Streit die einigende und versöhnende Macht der praktischen Vernunft herein, und die Weise, in der sie dies vollbringt, ist die Production des Rechtes und die Erhaltung eines Rechtszustandes.

Zweiter Abschnitt.

Die Momente des Rechtsbegriffs.

Erstes Capitel.

Die Ordnung als Princip des Rechts.

§ 20.

Die praktische Vernunft und der natürliche Wille.

Das Recht ist diejenige Form vernünftiger Willensbestimmung, welche den Willen des Menschen als wesentlich noch natürlichen Willen, der auf Trieben und Begierden beruht, zur Voraussetzung hat und die Vernunft nur erst äusserlich als bestimmende und einschränkende Macht an denselben heranbringt. Der Zweck des Rechtes ist zunächst nur, die Bedingungen des Gemeinschaftslebens als der Bedingung für alle menschlichen Zwecke zu wahren und innerhalb der Gemeinschaft jedem für die Betreibung seiner Interessen so viel Raum zu schaffen und zu lassen, dass der Streit der Interessen nach Möglichkeit zur Verträglichkeit und Harmonie ausgeglichen und das Zusammenbestehen der Willkür eines jeden mit der Willkür jedes anderen und der Interessen aller Einzelnen mit den Interessen der Gemeinschaft ermöglicht werde.

1. Nach den vorausgegangenen Deductionen über die Voraussetzungen des Rechtes wird es manchem scheinen, als hätten wir den Rechtsbegriff, wie man im Tone des Vorwurfs zu sagen pflegt, lediglich a priori zu construiren unternommen. Es scheint geboten, uns gegen eine solche Auffassung in aller Kürze zu verwahren. Unser Ausgangspunkt ist in der That ein rein empirischer. Eine Erscheinung, die im Reiche des Wirklichen thatsächlich begegnet, fesselt unsere Aufmerksamkeit, die Thatsache nämlich, dass es unter den Menschen Gemeinschaften giebt, in welchen gewisse Bestimmungen für das

Thun und Lassen, für die Ordnung der äusseren Thätigkeiten und der äusseren Dinge, soweit sie von solchen Thätigkeiten abhängen, in anerkannter Geltung stehen, und zwar so, dass sie durch eine in der Gemeinschaft vorhandene oberste Gewalt nöthigenfalls mit physischer Macht aufrecht erhalten werden. Diese Thatsache, die als solche nicht zu bestreiten ist, gilt es uns zu begreifen. Die Frage ist für uns: wozu dient diese, wenigstens in entwickelteren menschlichen Zuständen ausnahmlos begegnende Einrichtung? worin liegt der Grund ihrer Nothwendigkeit, ihrer Unentbehrlichkeit? was bedeutet sie für den gesammten Zusammenhang des menschlichen Lebens und der Processe des Universums? welches sind die von ihrem Wesen unabtrennbaren charakteristischen Attribute? Darauf beschränkt sich der Gegenstand unserer Untersuchung; wir wollen nichts, als vorhandene Thatsachen klar erkennen und auf ihre Gründe und Zwecke zurückführen. Ob die Voraussetzungen, mit denen wir an diese Aufgabe herantreten, die Erkenntnis des Gegenstandes zu fördern im Stande sind, muss sich für ein gesundes Urtheil im Fortgange der Untersuchung herausstellen; da wird zu fragen sein, ob unsere Aussagen über den Gegenstand mit den vorliegenden Thatsachen sich decken und aus unseren Voraussetzungen in strenger begrifflicher Ableitung folgen. Eine wesentliche Bestätigung für die Richtigkeit unserer Deduction finden wir darin, dass alle Bestimmungen des Rechtsbegriffs, die die grossen Meister des Gedankens von Aristoteles bis auf unsere Tage als die wesentlichen gefunden haben, zwanglos je an ihrer Stelle sich einreihen lassen, in diesem Zusammenhange aber zugleich ihre Einseitigkeit aufgeben und sich zur Totalität des einen, die vielen Seiten der Erscheinung deckenden Begriffes zusammenschliessen.

2. Zunächst ist der Nachdruck darauf zu legen, dass das Recht von der Natur gegebene Verhältnisse des Menschen vorfindet, die es nicht schafft, die es nur in bestimmter Weise formt wie ein vorgefundenes, mit bestimmten Eigenschaften ausgestattetes Material. Die leiblichen und seelischen Anlagen und Beschaffenheiten des Menschen, sein Verhältnis zur äusseren Natur, die Gebilde der Familie und des Volksthums, die aus der menschlichen Willensanlage sich ergebenden Interessen und deren Conflicte liegen dem Rechte und damit allem Ethischen voraus, nicht der Zeit nach, — denn es möchte sich erweisen, dass das Recht ebenso alt ist wie der Mensch, — aber dem Begriffe nach. Auf dem Grunde dieses Materials schafft das Recht eine äusserliche wahrnehmbare Ordnung, stellt es einen Zustand her, der eine Analogie hat mit der Regelmässigkeit der Vorgänge in der äusseren Natur.

Nur auf diese Form kommt es zunächst an. Diese Form wird überall gefunden, wo uns das Recht begegnet; der Inhalt mag immerhin von Ort zu Ort und von Zeit zu Zeit wechseln. Der besondere Inhalt kann erst im Fortgange zur Besprechung gelangen. Offenbar aber gilt das Recht nur im Zusammenleben der Menschen, im Verhältnis derselben zu einander und zu der sie umfassenden Gemeinschaft, und nur mittelbar dadurch im Verhältnis zu den Dingen. Es richtet sich ferner zunächst an unsere äusseren Handlungen und erst mittelbar dadurch an die Innerlichkeit unseres Willens, sofern derselbe die Quelle unserer äusseren Handlungen ist. Dass unsere Handlungen und unser Wille thatsächlich noch anderen Formen der Gesetzgebung unterliegen, die sich mit der des Rechtes im selben Punkte begegnen können, zum Theil aber auch Abweichendes gebieten oder verbieten, ohne dass sie dadurch aufhören, Ausflüsse der Vernunft zu sein, ist eine weitere Thatsache, die im Zusammenhange der Ethik zu begreifen ist. Zunächst haben wir es mit dem Recht in seinen charakteristischen Unterschieden von den anderen Gebieten des Ethischen thun; weiterhin wird sich begreiflich machen lassen, wie alle diese verschiedenen Gebiete innig zusammengehören und ein Ganzes vernünftiger Willensbestimmtheit ausmachen.

3. Auf Grund unserer bisherigen Betrachtungen legen wir dem Rechte zwei Thatsachen zu Grunde: erstens die, dass der empirische Mensch, wie er gefunden wird, durch die Antriebe des natürlichen Willens bestimmt wird, und dass die Erhebung der Individuen zu den höheren Formen eines geistigen Willens für die Erfahrung etwas Zufälliges und Vereinzeltes ist, worauf nicht mit einiger Sicherheit gerechnet werden kann; zweitens die, dass die Gemeinschaft als die unentbehrliche Bedingung für alle menschlichen Zwecke gegen die Willkür und den Streit der zufälligen Interessen geschützt werden muss, womit dann ebenso ein allgemeiner und wechselseitiger Schutz jedes Einzelnen gegen die etwaige Rücksichtslosigkeit, mit der der Andere seine Interessen zu betreiben sich versucht fühlen kann, verbunden sein müsste. Dies letztere darf kein frommer Wunsch, kein guter Rath, keine unerfüllte Anforderung bleiben, sondern muss zur möglichst ausnahmslosen Verwirklichung geführt werden, weil mit der Gemeinschaft alles Andere, was irgend objectiven Werth hat oder von den Menschen geschätzt und begehrt wird, zugleich hinfällig werden würde. Zu diesem Behufe muss offenbar das äussere Handeln der Menschen eingeschränkt werden; es müssen den Menschen gewisse Richtungen des Handelns angewiesen, andere möglichst versperrt werden. Dass die Menschen, wie sie sich finden.

solche Schranken sich von selber auferlegen möchten, wäre eine ungerechtfertigte und grundlose Erwartung; also müssen diese Einschränkungen ihnen von aussen auferlegt werden. Auf das Handeln der Menschen aber wirkt man nur vermittelst der Motive, die man in ihnen zu erwecken versteht, und diejenigen Motive, von denen man eine ausnahmslose Wirksamkeit am ehesten erwarten darf, die höchstens bei dem einen Theile überflüssig sind, weil auch ohne sie im gleichen Sinne gehandelt werden würde, die aber allein ein im ganzen gleichmässiges Handeln bei allen verbürgen, sind Furcht und Hoffnung. Die Aufgabe, den Zustand herzustellen, bei dem allein die Gemeinschaft und die Menschen in derselben gegen die Willkür genügend geschützt sind, um zu bestehen und ihre Zwecke zu erfüllen, ist also nur lösbar, indem die Motive der Furcht und Hoffnung mit hinreichender Sicherheit im Wollen der Menschen angeregt werden, und andererseits, wo dieser Zweck verfehlt wird, das für den Bestand des Ganzen und seiner Glieder Nöthige auch ohne Mitwirkung des der Willkür verfallenen Willens durch äussere Gewalt ins Werk gesetzt werden kann.

4. Es ist aber dabei festzuhalten, dass es sich zunächst nur um die Wahrung der Gemeinschaft als der Bedingung alles menschlich Werthvollen und um die Bedingungen für den Bestand und Fortgang der Gemeinschaft handelt, dass es also nur gilt, die Noth der Gemeinschaft abzuwehren, welche aus der Willkür der Interessen entspringt, nicht auch das möglichst Förderliche zu schaffen. Soll für die menschliche Bestimmung gearbeitet werden, so gehört dazu, dass immer neue menschliche Personen in diese Welt des endlichen Daseins geboren werden und immerdar Schutz und Pflege für ihre leiblichen und geistigen Bedürfnisse finden; dass eine stetige Tradition der gesparten äusseren Güter sowie der errungenen geistigen Bildung, der Erkenntnisse, Kunstleistungen, Lebensordnungen von Generation zu Generation gelange; dass in jedem einzelnen Individuum ein kräftiges Organ für die Darstellung des höchsten Gutes nach Möglichkeit herangebildet werde. Nicht diese Zwecke selber, sondern die Bedingungen dafür hat das Recht zu wahren. Darin liegt, dass die Forderung an den Willen zunächst nur in dem rein negativen Sinne erhoben wird, sich dessen zu enthalten, was die Gemeinschaft als Bedingung und was die Bedingungen für die Gemeinschaft unmöglich machen würde. Das Handeln der Menschen soll also unter diesem Gesichtspunkt nicht sowol möglichst heilsam, als vielmehr nur mit jenen Bedingungen verträglich sein und gegen die darin liegenden Einschränkungen der Willkür nicht verstossen. Gefordert wird

nur, dass dieses oder jenes nicht geschehe. Dafür nun muss es eine bestimmte und unzweifelhafte Anweisung geben, wenn anders das schlechthin Unentbehrliche dem Streite der Meinungen enthoben werden soll; es muss das Geforderte ferner in jedem Falle durchgesetzt werden können; und endlich es muss nach alle dem über dem einzelnen und zufälligen Willen, der sich nach Willkür so oder anders bestimmen mag, einen anderen mit höherer Macht ausgestatteten Willen geben, der die ihm zu Gebote stehende Macht mit sicherer Regelmässigkeit anwendet, um das Unentbehrliche zu verwirklichen.

5. Das alles nun ist erreichbar nur für den Willen, der, so sehr er auch in den Fesseln der Natur befangen sein mag, doch die Anlage zur Vernünftigkeit besitzt. In der That aber hat der Wille des Menschen diese Beschaffenheit. Der Wille des Menschen ist der Wille eines intelligenten Wesens mit der Fähigkeit unendlicher Reflexion; der rein natürliche Wille wird bei einem Wesen von solcher Anlage überhaupt nicht gefunden, weil es in demselben schon über denselben hinaus ist und ihn klarer oder dunkler als Widerspruch zu seinem Wesen empfindet. In dem Willen des denkenden Menschen liegt schon der Trieb, sich als allgemeiner Wille zu erfassen. Indem er etwas Bestimmtes ergreift, spricht er damit zugleich und unmittelbar das Urtheil aus, dass dieses Bestimmte ergriffen werden darf oder soll, dass es die Fähigkeit hat, allgemein von jedem ergriffen zu werden, und wo diese Fähigkeit nicht vorhanden ist, da empfindet er das als etwas was nicht sein sollte. (§ 13,2) Der Mensch ist sich selbst ein Allgemeines und sieht in den andern Menschen seinesgleichen; ebenso erfasst er unmittelbar jedes seiner Verhältnisse als ein Allgemeines und eben darum auch jede seiner Handlungsweisen. So hat er denn zwar, so lange er auf der Stufe des natürlichen Willens verharrt, das Allgemeine, Widerspruchslose, was eben darum als das Vernünftige zu bezeichnen ist, ausser sich, aber doch so, dass er es zu verstehen und in sich aufzunehmen vermag. Wo wir von Vernunft sprechen, von Vernunft im Willen oder anderswo, da meinen wir nichts Anderes als widerspruchslose Allgemeinheit, Uebereinstimmung mit sich selbst, Einheit des Verschiedenen. In diesem Sinne ist die Vernunft des Menschen Wesen und Bestimmung, auch wo sie noch in der Hülle der natürlichen Triebe schlummert. Der Mensch als solcher befriedigt sich in zweckmässigem Thun; die Unvernunft des bloss natürlichen Willens der Willkür hebt sich für sein eigenes Bewusstsein selber auf, weil sie unzweckmässig ist, sobald sie in allgemeiner Uebung auftreten wollte. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, wie sich der vernünftige Wille, der in

jedem Menschen im Keim vorhanden ist, einen realen Ausdruck und eine Macht verschafft gegenüber dem Zufall des Einzelwillens; aber das leuchtet schon nach dem bisher Ausgeführten ein, dass eben dieser vernünftige Wille, der die Bedingungen der Gemeinschaft wahrt gegenüber der Willkür, sicher ist, im Gemüthe des normalen Menschen empfänglichen Boden für seine Wirksamkeit zu finden, dass schliesslich doch diese Vernunft jedem näher ist als der nächste Blutsfreund.

§ 21.

Das Recht als gesetzliche Ordnung.

Der unendlichen Einzelheit der Willkür gegenüber giebt sich die praktische Vernunft eine reale Existenz als Allgemeines, als Gesetz, normirende Vorschrift, die für jeden einzelnen Willen in jedem objectiv gleichartigen Falle gleichmässig gilt. Diese Vorschrift ist erkennbar und bekannt, ein Princip für das Handeln in der Form des Gedankens, und bietet dadurch die Möglichkeit, von dem denkenden Bewusstsein erfasst und verwirklicht zu werden. Die Norm ist von der Macht geschützt, so dass das vom Gesetz Geforderte mit möglichster Regelmässigkeit wirklich geschieht. Dadurch stellt sich in der unendlichen Vielheit des Begehrens und Handelns eine feste Ordnung her, eine Einheit des Zweckes und der Regel, die die Verschiedenheiten der Menschen, der Thätigkeiten und der Dinge nach bestimmten Gedanken sich unterwirft.

1. Die Motive und Zwecke, die Beweggründe und Absichten des natürlichen Willens sind zufällig und unberechenbar; dadurch erzeugt sich der unversöhnbare Streit, in dessen wildem Getümmel alles Menschliche unterzugehen droht. Das Heilmittel liegt in der vernünftigen Anlage des Menschen, welche die Möglichkeit mit sich bringt, dass schon auf der Stufe der blossen Natürlichkeit der Wille aus rein natürlichen Antrieben sich durch die Allgemeinheit einer von allen gleichmässig anerkannten Bestimmung beherrschen lasse. Diese Allgemeinheit macht den Charakter des Gesetzes aus; das Recht ist deshalb ein Inbegriff von Gesetzen. Das Allgemeine aber soll die Einzelheiten des Lebens und seiner Thätigkeiten als normirende Vorschrift wirklich beherrschen; darum genügt es nicht, dass das Allgemeine über den Einzelheiten schwebe,

sondern es muss in sie eingehen, sie gliedern und mit ihnen die eigene Unbestimmtheit ausfüllen. Darum nimmt das Gesetz die Besonderung der verschiedenen Lebensverhältnisse in sich auf; von obersten allgemeinsten Principien aus gliedert es sich im engen Zusammenhange mit den Wirklichkeiten des Lebens immer weiter ins Besondere und Einzelne hinein, ohne seine beherrschende Allgemeinheit und seinen inneren Zusammenhang aufzugeben. Die vernünftige Allgemeinheit des Rechtes ist nicht bloss ein Aggregat, sondern ein eng verbundenes System von Gedankenbestimmungen in der Form von Gesetzen; der Charakter des Rechtes ist die logische Consequenz, welche danach strebt, die den Dingen, den Verhältnissen und Thätigkeiten real innewohnende Consequenz zu erreichen und zu decken. Die Voraussetzung des Rechtes ist also, dass die von ihm zu bewältigenden objectiv vorhandenen Einzelheiten die Natur haben, in Begriffen fassbar zu sein. Wären nicht die Dinge objectiv gedankenmässig, so wäre das Recht unmöglich. Die Lebensverhältnisse, sofern sie das gegebene Material liefern, an dem die formende Kraft des Rechtes sich äussert, heissen Rechtsverhältnisse. Wie die Rechtsverhältnisse durch die Macht des ihnen immanenten Begriffes nach Gattungen und Arten sich gruppiren, so schliessen sich die sie betreffenden Rechtsbestimmungen zu innerlich verbundenen Ganzen, zu Rechtsinstituten zusammen, die weiteren und engeren Umfang haben können, einander über- und untergeordnet oder nebengeordnet sind. In der Natur des Rechtes, welches der Willkür und dem Belieben die feste Norm gegenüberhält, liegt das Streben, nichts von dem, was es zu bestimmen hat, unsicher, schwankend oder zweifelhaft zu lassen. Das Rechtsgesetz giebt deshalb so viel als möglich die Bestimmung in praecisester, exactester Form, soweit die streng begriffliche Beherrschung des Materials irgend zu reichen vermag; und im übrigen, besonders wo es sich um das Quantitative, um Zahl und Maass handelt, wählt es nach Gesichtspunkten der Zweckmässigkeit diejenigen Bestimmungen aus, die in consequentem Zusammenhange, so sehr ihnen ein Element des Willkürlichen anhaften mag, zu einander am besten passen, nur damit die Sache überhaupt völlig bestimmt sei, damit so viel als möglich alles feststehe und in jedem Falle etwas dasei, woran man sich mit Sicherheit halten könne. So wird die Zeit bis auf Tage und Stunden, der Werth bis auf Groschen und Pfennige bezeichnet. Und wenn dennoch ein Zweifel entsteht, was bei der unendlichen Einzelheit der Fälle und bei dem ebenso unendlichen Streite der Meinungen niemals ausgeschlossen werden kann, so wird der Charakter des Rechts-

gesetzes dadurch vollendet, dass es eine Stelle giebt, die, was im einzelnen Falle als Bestimmung des Gesetzes zu gelten hat, mit unbedingter Autorität entscheidet.

2. Das Rechtsgesetz wendet sich an den Menschen, sofern er handlungsfähig, an den Willen, sofern er zurechnungsfähig ist. Unter diesem Gesichtspunkte heisst der Mensch eine Person. Der Mensch als Person hat bestimmtes Begehren, bewusste Motive, setzt sich Zwecke, wählt die Mittel dazu nach verständiger Ueberlegung; überhaupt er denkt, er versteht das Gesetz, vermag zu unterscheiden, das Allgemeine im Einzelnen zu erfassen. Aber das Recht hat es nicht mit dem ganzen Menschen in allen seinen Beziehungen, sondern nur nach einer bestimmten Seite zu thun, nur sofern er wahrnehmbare Wirkungen in der äusseren Welt übt. Dem Rechte gemäss handeln kann man aus sehr wenig löblichen Motiven, aus einer ganz unfreien Gesinnung, zu schlechtem und verächtlichem Selbstgenuss. Das Recht fordert nur, dass die äusseren Bedingungen des Gemeinschaftslebens gewahrt bleiben; deshalb geht es bis auf die Absicht zurück, sofern sie sich in der äusseren Handlung verkörpert, damit sie den Bedingungen der Gemeinschaft nicht widerspreche. Die Seite der reinen Innerlichkeit am Menschen dagegen berührt das Recht nicht; die Zwecke und Motive lässt es frei. Der Cognition des Rechtes unterliegt nur die Gesinnung als rechtliche oder unrechtliche, welche Zwecke und Motive auch immer ihr zu Grunde liegen mögen, d. h. das Vorhandensein oder Fehlen der continuirlichen Absicht, dem Rechte gemäss zu handeln. Eine rechtliche Gesinnung kann auch in unsittlichen oder gegen alles Sittliche indifferenten Motiven wurzeln, z. B. in Furcht, Bequemlichkeit, Ehrliebe, und eine widerrechtliche Absicht kann auf den werthvollsten sittlichen Motiven beruhen, auf religiöser Begeisterung, selbstverleugnender Liebe, Hingebung an ideale Zwecke. Für die eigentliche rechtliche Beurtheilung ist die Wurzel, aus der die Absicht und Gesinnung entspringt, gleichgültig. An den „guten Glauben", die bona fides, knüpft das Recht rechtliche Vortheile, wie an den „schlechten Glauben" rechtliche Nachtheile. Der gute Glaube ist eben die rechtliche Gesinnung und Absicht, der Glaube, dass man im Rechte ist, und die Gesinnung, nichts Widerrechtliches thun zu wollen. Solche rechtliche Gesinnung anzubauen und zu fördern, liegt im Interesse des Rechts; darum ist mit ihr ein Lohn, mit dem schlechten Glauben eine Strafe verbunden. Das Recht würde auch sich selber aufgeben, wenn es das in unrechtlicher Absicht und ohne begründeten Glauben an das eigene Recht Unternommene ohne weiteres gutheissen und mit seinem

Schutze ausstatten, z. B. einen in schlechtem Glauben angetretenen Besitz durch Verjährung als Eigenthum anerkennen wollte. Das Motiv und der Zweck dagegen hat auf die rechtliche Beurtheilung der Absichten und Handlungen nur insofern Einfluss, als aus ihrer mehr oder minder sicheren Constatirung auf das Verhältnis der Gesinnung zum Rechte im gewöhnlichen Verlaufe des Lebens geschlossen werden kann. Nur aus diesem Grunde wird der Meineid, der aus Mitleid geleistet worden, der Diebstahl aus Wolthätigkeit, der Widerstand gegen die Obrigkeit oder die Selbsthilfe gegen Private in dem Glauben an das eigene Recht, der Aufruhr und die Auflehnung gegen die Staatsgewalt, um mit Begeisterung erfasste Ideale zu verwirklichen, auch vom Rechte anders beurtheilt, als die Fälle, wo solche Handlungen aus Motiven entspringen, die auch sittlich verwerflich sind. Für das Recht bleiben die eigentlich moralischen Pflichten dem freien Belieben überlassen. Wolthätigkeit, Selbstverleugnung, Feindesliebe, Grossmuth sind rechtlich nicht geboten; die moralischen Laster wie Neid, Schadenfreude, Lieblosigkeit, Völlerei, Lüge unterliegen keiner rechtlichen Verurtheilung. Nur wo die innere sittliche Verworfenheit sich in Handlungen äussert, welche sich gegen die Bedingungen des Gemeinschaftslebens wenden und dessen äusseren Bestand untergraben, oder wo sie fortwuchernd auch die rechtliche Gesinnung aufheben würde, wird sie Gegenstand rechtlicher Berücksichtigung. So sehr daher die Sätze gelten: de internis non iudicat praetor; cogitationis poenam nemo patitur: so wird doch der sittlich zu missbilligende Grund oder Inhalt von Rechtsgeschäften bei der Beurtheilung der aus ihnen sich ergebenden rechtlichen Verbindlichkeit in voller Consequenz des Rechtsprincips mit in Erwägung gezogen. Das Recht wird seiner Natur getreu bleiben, wenn es Unsittliches, das in äusserer Handlungsweise vieler äusserlich wahrnehmbar wird, wie Hazardspiel, öffentliche Unzucht und schamlosen Wucher, Thierquälerei und Trunkenheit einzuschränken sucht, nicht weil es unsittlich ist, sondern weil es auf den äusseren Zustand der Gemeinschaft und ihrer Glieder verderbliche Wirkungen von beträchtlicher Grösse üben muss, oder weil es dem allgemein in der Gemeinschaft lebenden Gefühle und Bewusstsein vom Geziemenden und sittlich Zulässigen in crasser Aufdringlichkeit widerspricht. Die Grenze wird hier nicht für immer scharf gezogen werden können, sondern nach Zeit und Ort weiter oder enger werden. Das Recht kann niemandem Sinn für Wolthätigkeit zumuthen; aber wol kann es jedem die Leistung von Armenunterstützung auferlegen im öffentlichen Interesse. Es kann nicht Gottesfurcht und frommen Sinn

zu befehlen, aber wol dreiste Gotteslästerung zu verhüten unternehmen. Lauterkeit und Wahrheit des Herzens ist keine Forderung des Rechts; aber Lüge, Verleumdung, Betrug werden doch nicht bloss nach ihrer Wirksamkeit auf die äusseren Güter, sondern auch nach der Beschaffenheit des Gemüthes, aus dem sie stammen, in Anschlag gebracht. Undankbarkeit ist zunächst unter sittlichem Gesichtspunkte verwerflich; aber eben diese Verwerflichkeit kann auch auf die Beurtheilung von Rechtsverhältnissen Einfluss üben. Das Recht duldet nicht, dass anerkannt Unsittliches von einem Menschen durch formell rechtliche Mittel erzwungen werde, sobald es dergleichen zu verhüten im Stande ist. Schon die römischen Juristen haben Bedingungen bei Rechtsgeschäften nicht zugelassen, wie dass eine Frau sich von ihrem Manne scheiden lasse, dass jemand seinen kriegsgefangenen Vater nicht loskaufe, seinen Eltern oder seinem Patron die Alimente versage, überhaupt dass jemand etwas sittlich Verwerfliches thue. Ungültig auch nach rein rechtlichem Gesichtspunkte ist die Bedingung der Ehelosigkeit, des Religionswechsels, selbst der Beschränkung auf einen bestimmten Wohnsitz, weil sie gegen die vom Rechte anzuerkennende natürliche Freiheit verstösst. Ungültig ist ein Versprechen für eine vollbrachte oder noch zu vollbringende Unthat, und was dergleichen mehr ist.

3. Wie es sich im Recht um den äusseren Bestand der Gemeinschaft, um äussere Handlungen und rechtliche oder unrechtliche Absicht handelt, so bezieht sich das Recht auch nur auf äussere Objecte, auf solche also, auf die eine wahrnehmbare thatsächliche Einwirkung durch menschliches Handeln geübt werden kann, und es bezieht sich auf dieselben nur, sofern die Gemeinschaft unmittelbar oder mittelbar wegen der zu ihr gehörigen Subjecte an diesen Objecten und einer bestimmten Art auf sie zu wirken ein Interesse hat. Die äusseren Objecte, die für das Recht in Betracht kommen sollen, müssen den Charakter von äusseren Gütern haben, für menschliche Zwecke als Mittel dienen und Nutzen gewähren; sie müssen einen Werth haben und zwar nicht bloss in dem Sinne des objectiven Werthes, in welchem Sinne die Werthe der Dinge sich stufenweise bestimmen je nach der Bedeutung des zu erreichenden Zweckes und nach der Kraft des Dinges, für den Zweck als Mittel zu dienen, sondern auch in dem subjectiven Sinne, dass das Object werth gehalten und geschätzt, ein Gegenstand intensiveren oder weniger intensiven Begehrens ist. Die Güter, um die sich das Recht kümmert, haben daher auch einen ausdrücklichen Tauschwerth, einen Preis, oder es lässt sich wenigstens das Interesse an

ihnen nach einem erfahrungsmässigen, für den Durchschnitt der Fälle gültigen Maassstab auf einen solchen zurückführen. Mit Geistesanlagen, Kenntnissen, Tugenden hat es kein Recht zu thun, aber wol mit den von ihnen zu erwartenden oder vollbrachten Leistungen. Leib, Gesundheit und Leben des Menschen, seine äussere Freiheit und äussere Ehre; die Sachen, sofern sie sinnlich wahrnehmbar sind, insbesondere sofern der Gebrauch derselben durch den einen den Gebrauch durch den andern ausschliesst; die Leistungen und Thätigkeiten der Menschen, sofern sie vereinzelt sind oder durch längere Zeit und ein ganzes Leben sich hinziehen: das sind diejenigen Dinge, auf welche sich das Recht seinem Begriffe nach beziehen kann. Aber immer wird für die Möglichkeit einer rechtlichen Beurtheilung gefordert, dass ein Interesse der Einzelnen oder der Gemeinschaft vorhanden sei. Ein Interesse z. B. eines verstorbenen Ehegatten daran, dass der überlebende Theil unvermählt bleibe, ist nicht denkbar; also geht das auch das Recht nichts an. Oder wenn das Grundstück untergeht, dem eine Servitut zusteht, so hat niemand mehr ein Interesse daran, dass eine Praedialservitut fortbestehe: also hört hier auch für das Recht das alte Verhältnis auf. Das Recht sorgt für die Interessen real vorhandener Personen und Gemeinschaften; es legt Verbindlichkeiten auf gegenüber der Gemeinschaft und gegenüber den Einzelnen, nicht aber Verbindlichkeiten gegen Gott, gegen Verstorbene, gegen uns selbst, gegen die Thiere. Verletzungen der göttlichen Ehre, der Ehre Verstorbener, Selbstverletzungen wie Selbstmord oder Selbstverstümmelung, können wie die Thierquälerei nur insofern das Recht betreffen, als durch sie zugleich das äussere Interesse der Gemeinschaft oder der Einzelnen und die Bedingungen ihres Bestandes mitbetroffen werden.

4. Das Rechtsgesetz betrifft äussere Handlungen und äussere Objecte; seine Abzweckung geht auf eine äussere Ordnung. Der äussere Zustand, den es herzustellen strebt, ist abhängig von menschlichen Handlungen und soll durch dieselben und trotz derselben sich stetig wieder herstellen in stricter Nothwendigkeit. Das Gesetz für menschliche Handlungen ist von anderer Art als das Naturgesetz. Dieses enthält eine Nothwendigkeit, die sich blind und von selbst vollzieht; das Rechtsgesetz strebt eine Nöthigung an, die durch das Wissen hindurchgeht und den eigenen Entschluss des Handelnden, eine bestimmte Form des Wollens zur Voraussetzung hat. Es setzt deshalb ein Dürfen und Sollen dem Können und Wollen gegenüber; es sucht den Willen durch geeignete Motive zu bestimmen, die auf den natürlichen Willen mit einer Art von Naturnothwendigkeit wirken. Wo aber

vermöge der unausrottbaren Willkür des Wollens das nicht geschieht, was dem Gesetze entspricht, da tritt vermöge äusserer Gewalt ein äusseres Müssen ein. Ordnung überhaupt ist Sicherheit eines gleichmässig sich erhaltenden Bestandes, Sicherheit der Wiederkehr gleichmässiger Verhältnisse im Wechsel des Handelns und der Vorgänge, regelmässige Wiederherstellung aus Störung und Unruhe. Ordnung geht hervor aus Einheit des Zweckes, der Methode; sie setzt in der Vielheit der Kräfte und Bestrebungen ein Zusammenwirken zu einem Ziel nach gleichem Gesichtspunkt, im Neben- und Nacheinander eine gedankliche Einheit. Wo die Vielheit als solche ohne Ordnung waltet, da tritt Verwirrung, Lähmung der Kräfte durch das Gegeneinanderwirken derselben ein und in Folge dessen Vereitelung der Zwecke, und darum hebt die Unordnung die Bedingungen für die Gemeinschaft und alles zu ihr Gehörige auf. Das Recht, welches diese Bedingungen, aber auch nicht mehr, zu wahren strebt, schafft deshalb eine äussere, wahrnehmbare, thatsächliche Ordnung, eine Ordnung der äusseren Handlungen, die es wie Vorgänge behandelt; es betrachtet demgemäss die Innerlichkeit des Menschen wie eine Naturkraft, auf die sich durch äussere Mittel wirken lässt. Und in der That ist ja der Wille des natürlichen Menschen so beschaffen und unterliegt der äusseren Determination; der mit Intelligenz ausgerüstete Naturwille wird zu dem gewollten Ziele gelenkt auf nahezu mechanischem Wege durch Erregung von Lust und Unlust. Gewiss giebt es schon im natürlichen Menschen auch Triebe des Wolwollens, der Liebe, der Begeisterung für ideale Zwecke, und die Möglichkeit der unendlichen Selbstbestimmung der Freiheit zur Herrschaft über den Trieb ist immer vorhanden. Aber dass diese vernünftige Selbstbestimmung wirklich eintrete, das ist zufällig; darauf kann man nicht zählen, keine Ordnung darauf begründen, die ihrem Begriffe nach unfehlbar und völlig sicher sein soll. Auf die Wirksamkeit der Triebe dagegen kann man mit grosser Sicherheit sich verlassen, mit ihnen kann man rechnen. Auf die Triebe wirkt man ein durch Erregung von Hoffnung und Furcht; sofern der Mensch von aussen durch sie determinirt wird, unterliegt er dem psychischen Zwange. Wo dieser versagt, was bei der unendlichen Willkür der Triebe immer möglich ist, da tritt dann vermittelst des Rechtes der physische Zwang ein, damit der geforderte Zustand der Ordnung auch ohne den Willen und wider den Willen hergestellt werde. Die Mittel des Zwanges aber werden abgemessen nach der Grösse der Gefahr, die der unvernünftige Wille droht, nach dem Werthe der zu schätzenden Güter, nach der Dringlichkeit der einzuhaltenden

Ordnung im gegebenen Fall. Darum ist die Kraft, mit der dem widerstrebenden Willen das Uebel angedroht wird, das er flieht, der Lohn verheissen wird, den er anstrebt, darum ist auch der Nachdruck, mit dem die gestörte Ordnung wiederhergestellt wird, äusserst verschieden an Grösse in den verschiedenen Lebensverhältnissen. Die Härte der Disciplin im Heer oder unter dem Schiffsvolk zur See, das Standrecht in Zeiten des Aufruhrs wollen die unentbehrliche Ordnung mit ganz anderem Nachdruck sichern, als es im gewöhnlichen Laufe des regelmässigen Verkehrs zwischen den Menschen geschieht.

5. Der Zwang, der gegen die Willkür und ihre Unvernunft geübt wird, ruht als Mittel für die Verwirklichung des Gesetzes in einer sicher begründeten äusseren Ordnung in der Hand der Vernunft, und darin ist er selber vernünftig und eine allgemeine Vernunftanforderung. Der Wille, der sich selbst zu beherrschen nicht vermag, wird durch eine ihm äussere Macht beherrscht; der Zustand, der dadurch herbeigeführt wird, ist ein vernünftiger Zustand. Der an sich noch unvernünftige Wille wird wenigstens in seiner Aeusserung zur Vernunft gezwungen und sieht sich von einer vernünftigen Ordnung umgeben. Damit entsteht nun zwischen den Menschen ein neues und völlig eigenartiges Verhältnis. Durch den Zwang der Macht wird jedem gegen jeden eine allgemeine wechselseitige Garantie geschafft. Der Einzelne braucht sich, sein Dasein und seine Interessen nicht mehr durchaus selbst zu schützen; innerhalb einer bestimmten Sphäre, wie sie das Gesetz bezeichnet, sieht er sich durch eine ohne ihn vorhandene überlegene Macht geschützt. Unter der Wirksamkeit dieses Schutzes wird nunmehr gegenseitiges Vertrauen möglich; denn wenigstens unter normalen Umständen und in der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle kann jeder vom andern erwarten, dass er nicht durch Waltenlassen seiner Willkür für geringere Lust die sicher drohende, weit grössere Unlust eintauschen werde. Mit der Sicherung des Bestandes der Gemeinschaft durch das Gesetz, das die Macht findet, die es durchsetzt, weiss sich auch jeder Einzelne in den wesentlichen Bedingungen seines Daseins und seines Strebens geschützt; nunmehr kann er auch seinerseits jeden Anderen in der gleichen Sphäre achten und anerkennen und das Bedürfnis und Interesse der Gemeinschaft für sein eigenes dringendstes Bedürfnis und Interesse ansehen. Mit der durchgehends geleisteten Garantie gegen die Unvernunft fremder Willkür nimmt der Zustand der perpetuirlichen Noth, sofern dieselbe in fremder Handlungsweise begründet ist, ein Ende; der Krieg aller gegen alle wird eingedämmt, der wüthende

Streit der Interessen wird gemässigt. Liebe und Wolwollen hören auf, wider die nächste Pflicht der Selbsterhaltung zu verstossen. An feste Regeln seines Handelns sich binden, das kann der Mensch nicht, so lange nicht alle dasselbe thun, und darauf dass alle es thun, kann gerechnet werden erst da, wo der Zwang beginnt. Eine Regel, die nicht durch die Gewalt geschützt ist, ist nur eine gutgemeinte Ermahnung; die Wirkungen des Rechtes kann sie nicht haben. Man nehme vom Rechte die Macht hinweg, und kein Mensch wird sich auch beim besten Willen an das Recht binden können. Ein Einziger unter einer Menge, der seinen Willen nicht an das Recht bände und dazu nicht genöthigt werden könnte, machte allen Rechtszustand unmöglich. Denn um so oder so handeln zu können, ist die erste Bedingung, dass ich überhaupt dasei. Ist es nun in jedem Augenblicke möglich, dass ich in meinem nackten Dasein und in den unentbehrlichen Mitteln, dasselbe zu erhalten, bedroht werde, so müsste ich immer zunächst darauf bedacht sein, dieses Unentbehrliche auf jede Weise zu schützen, die zum Ziele führt. Dazu reichte nicht der dem Rechte gemässe, sondern allein der kluge und tapfere Wille aus. Ein Zustand, in welchem die Befolgung der Rechtsregel dem Belieben überlassen wäre, wäre nichts Anderes als der Krieg aller gegen alle. Selbst in rechtlich geordneten Zuständen tritt dieser Zustand des Krieges ein, wo gegen den bösen Willen, der das fremde Gut und das fremde Dasein bedroht, die zwingende Gewalt nicht zu Handen ist. Wolwollen könnte ich niemals zeigen, so lange jeder Zuwachs an Macht bei dem Andern ein Zuwachs der Bedrohung für mich wäre. So lange die durch den Zwang geleistete Garantie nicht vorhanden ist, so lange ist also kein Raum für den selbstverleugnenden, hingebenden Willen, der fremde Interessen wie die eigenen fördert. Nicht bloss die Selbstbeschränkung des rechtlich, sondern auch die des sittlich gebundenen Willens ist überall nur möglich unter der Herrschaft des Zwanges, es wäre denn, dass die Heiligung des Willens bei allen nicht mehr bloss eine Forderung, sondern schon völlig realisirt wäre. Somit ist die Garantie, die der Zwang gewährt, unter den Menschen, wie sie sind und sein werden, nicht etwas Unwesentliches, sondern für alle menschlichen Verhältnisse schlechthin Entscheidendes von geradezu fundamentaler Bedeutung. Der Zwang ist das charakteristische Kennzeichen für eine ganz besondere Sphäre des menschlichen Daseins, die das, was sie ist und bedeutet, eben nur durch das Moment des Zwanges ist und bedeutet. An diesem Zwange, den das vernünftige Gesetz gegen die unvernünftige Willkür übt, hängt nicht weniger als das gesammte Dasein einer Mensch-

heit und die Möglichkeit der Erreichung aller menschlichen Zwecke. Das Gesetz als solches ergiebt noch keinen geordneten Zustand; das leistet erst der in dem Sinne des Gesetzes wirksame Zwang. Erst das mit dem Zwange bewehrte Gesetz ergiebt also den Begriff des Rechtes. Was die im Zwange liegende Garantie nicht für sich hat, darf nicht Recht heissen. Durch diese Garantie wird unter Menschen möglich und wirklich, was sonst überall unmöglich und unwirklich sein würde; durch den blossen Zustand des durch Zwang geschützten Gesetzes tritt der Mensch auf eine neue erhöhte Stufe des Daseins; an der so gesicherten äusseren Ordnung hat der Mensch die Basis und Voraussetzung seiner Menschlichkeit.

§ 22.

Das Recht als Grenze der Befugnis.

Das Rechtsgesetz und sein Zwang, indem es in der äusseren Ordnung die Bedingungen des menschlichen Gemeinschaftslebens zu sichern unternimmt, richtet sich nur auf das zu diesem Behufe Unentbehrliche und lässt alles Andere von seiner Einwirkung frei. Es zieht deshalb eine Linie, die nicht überschritten werden soll; was diesseits derselben liegt, das bezeichnet für jeden die Sphäre seiner Befugnis. In dieser Befugnis jeden anzuerkennen und zu sichern, ist der eigentliche Charakter des Rechtes; das Recht verhindert in der Form von Gesetzen, denen die zwingende Macht zu Gebote steht, dass ein Berechtigter in seinen Rechten gekränkt oder verletzt werde. Im Begriffe des Rechtes liegt die Anforderung, dass die Sphäre der Befugnis ein Maximum, die Einschränkung ein Minimum sei mit Rücksicht auf das Maass dessen, was jedesmal für den Bestand des Ganzen und seiner Theile nicht entbehrt werden kann.

1. Es liesse sich vielleicht eine Gesetzgebung für menschliche Handlungen denken, die einen ganz universalen Charakter trüge und alles zu regeln unternähme, und das Moralgesetz nimmt in der That so viel für sich in Anspruch, freilich ohne auch wirklich das Vermögen zu besitzen, mit seiner Allgemeinheit die unendlichen Einzelheiten des Lebens zu decken und zu beherrschen. Das Rechtsgesetz hat jedenfalls diesen Charakter nicht, theils wegen seiner Natur und Bestimmung,

theils wegen der Mittel, deren es sich zu seiner Durchführung bedient. Denn zunächst wendet es sich als eine äussere vernünftige Vorschrift gegen die Willkür der natürlichen Begierden, nur um sie zu hemmen und einzuschränken; sodann will es nur die Bedingungen des Gemeinschaftslebens wahren und bezieht sich also nicht auf das, was zu diesen Bedingungen nicht gehört. Endlich aber bedient es sich des Zwanges, und der Zwang ist der Natur des Menschen nach nur auf engerem Gebiete wirksam. Der Zwang ist eigentlich wider die Natur des Menschen. Der Mensch ist in Wahrheit niemals bloss natürlicher Mensch, wie das Recht mit seinen Methoden ihn auffasst und behandelt; der Mensch ist in Wahrheit freier Geist und kann sich in jedem Augenblicke aus der Natürlichkeit auf den Standpunkt freier Geistigkeit erheben, sich zum Herrn seiner Triebe und Begierden machen. Und selbst in dem natürlichen Willen selber schon liegt die Möglichkeit, durch stärkere Antriebe sich über die nächsten Triebe der Furcht und Hoffnung zu erheben. Im allgemeinen ist die Neigung zum Märtyrthum unter den Menschen nicht weit verbreitet; aber sie liegt wol in des Menschen Natur. Schon die alteingewurzelte Gewohnheit, die herkömmliche Meinung und Ueberzeugung, noch mehr die hoch gespannte Leidenschaft macht Märtyrer. Der alles umfassende Zwang würde die Lust am Märtyrthum zur allgemeinen machen. Der Mensch wird unter seinem Werthe behandelt, wo man ihn zwingt; daher ist der Zwang nur da durch die Vernunft der Sache gerechtfertigt, wo er unentbehrlich ist. Bei Kindern und Unmündigen gilt der durchgängige Zwang behufs der Erziehung und Gewöhnung; mit zunehmender Reife der Einsicht und wachsender Kraft der Selbstbestimmung nimmt der Zwang vernünftigerweise ab. Ebenso ist es in den grossen Verhältnissen der gesellschaftlichen Ordnung. Die Herrschaft des Zwanges tritt zurück, um der freien Selbstbestimmung Raum zu schaffen.

2. Die Function des Rechtes ist also die, die Willkür nach allgemeinen Gesetzen mit der Möglichkeit zwangsmässiger Repression innerhalb bestimmter Schranken zu halten. Die Voraussetzung dafür ist die Anerkennung einer freien Sphäre des Beliebens, innerhalb deren jeder gegen jeden geschützt wird. Auf das, was innerhalb dieser freien Sphäre liegt, bezieht sich das Recht nur mittelbar, nur dadurch, dass es die Grenzen um dieses Gebiet zieht und fremdem Eingriff in dieses Gebiet wehrt. Die Befugnis ist also das Selbstverständliche, erst die Einschränkung stammt aus dem Recht; was nicht verboten ist, das ist erlaubt, und unter dem blossen Gesichtspunkte des Rechtes mag es jeder damit halten wie

er will. Aber in diese Befugnis soll von keinem gegen keinen eingegriffen werden; das Rechtsgesetz ist deshalb seinem Wesen nach Verbot der Verletzung: neminem laedere. Die Rechtspflicht hat die negative Bedeutung, dass jedem verboten ist, die Befugnis des andern anzutasten und zu stören. Das Rechtsgebot bestimmt nicht eigentlich, was jeder thun soll, sondern was jeder nicht thun darf, und nur mittelbar dadurch umschreibt es auch die Sphäre dessen, was jedem gestattet ist. Das Ziehen der Grenze und die Ertheilung der Befugnis ist eine und dieselbe Thätigkeit; denn meine Befugnis ist eben das, worin jeder andere die Grenze seiner Willkür hat. Darum ist der Satz ganz richtig: Qui suo iure utitur, neminem laedit (L. 55. 151. 155. De Reg. iur. L, 17); aber freilich ist er rein tautologisch. Denn wird gefragt, was denn nun eigentlich das Recht eines jeden ist, so kann die Antwort immer nur lauten: das, wodurch er niemanden verletzt. Indem das Recht die Willkür einschränkt, erkennt es sie innerhalb der gezogenen Schranken an; das so mittelbar anerkannte Gebiet meiner Willkür giebt mir einen Anspruch gegen jeden auf Nichtverletzung, der Rechtsanspruch ist somit wesentlich negativer Art. Meine Berechtigung, mein subjectives Recht bedeutet die durch die objective Rechtsregel geschützte Anforderung, dass ich in dieser bestimmten Befugnis nicht gestört werde (§ 42). Ich selber mag mich meines Rechtes bedienen oder nicht, darüber entscheidet die Rechtsregel nicht. Iure suo uti nemo cogitur (L. 156 ibid.); das drückt ganz correct die Natur des Rechtsanspruches aus, und insofern kann man sagen, dass das Rechtsgesetz die Natur einer lex permissiva habe. Die Rechtspflicht entspringt erst aus dem Rechtsanspruch des anderen als dessen Correlat; sie ist die Pflicht aller, nichts zu thun, was in das Recht eines Subjectes eingreifen würde. Die Rechtspflicht ist also immer nur zum Scheine positiv. Die Pflicht zu geben ist vielmehr eine Pflicht, nicht vorzuenthalten; die Pflicht zu leisten eine Pflicht, nicht zu unterlassen. Das was ich zu geben, zu leisten habe, liegt nicht mehr in der Sphäre meiner Befugnis, sondern in der Befugnis des anderen; unterliesse ich das Geben und Leisten, so würde das ein störendes Vorenthalten sein, das fremden Rechtsanspruch antastete. Wenn der Hausvater dem Kinde gegenüber die Pflicht zur Erziehung und Ernährung hat, so liegt die entsprechende Leistung in dem Gebiete dessen, was dem Kinde gehört und was ihm nicht vorenthalten werden darf. Wird mir vom Recht ein bestimmtes positives Verfahren vorgeschrieben ohne Rücksicht auf die Befugnissphäre der anderen, z. B. bestimmte Fristen innezuhalten, bestimmte Formen zu gebrauchen, die Diffama-

tionsklage anzustellen, so geschieht das nur bedingungsweise. Das Recht knüpft an solches bestimmtes Thun gewisse Folgen für die Erweiterung meiner Rechtsansprüche; verzichte ich auf solche Erweiterung, so mag ich immerhin das Gebot bei Seite setzen. Und wenn in dem Gebiete des öffentlichen Rechtes Berechtigung zugleich Verpflichtung ist, so heisst das nichts anderes, als dass die Gemeinschaft durch Ertheilung der Berechtigung an den Einen zugleich ihre Befugnis, ihre Rechtsansprüche erweitert hat, so dass die Unterlassung der Ausübung des Rechtes in die Berechtigung der Gemeinschaft verletzend eingreifen würde. Was für mich eine Verpflichtung ausmacht, das zu thun bin ich dann auch berechtigt. Niemand darf mich hindern, meiner Rechtspflicht zu genügen; das wäre ein Eingriff ebensowol in meine Rechtssphäre, wie in die Rechtssphäre dessen, dem ich zu leisten habe. Das ist die wirkliche Natur des Rechts. Man kann das Recht kaum gründlicher verkennen, als wenn man es als einen Inbegriff von „Imperativen“ oder wie der Lieblingsausdruck lautet von „Normen“ betrachtet, aus denen dann erst die Befugnisse abzuleiten seien. Vielmehr ist die Befugnis das Erste, und alle Normen haben nur den Inhalt, dass fremde Befugnis nicht gestört werden soll.

3. Wie weit oder wie eng das Rechtsgesetz die Sphäre der Befugnis zu ziehen habe, das kann nur aus der Aufgabe und Bestimmung des Rechtes gefunden werden, welche darin besteht, die Bedingungen des Gemeinschaftslebens zu wahren. Vernünftigerweise lässt das Recht jede Befugnis bestehen, die mit den Bedingungen des Gemeinschaftslebens verträglich ist, und die gezogene Schranke muss sich vor gesunder Einsicht dadurch rechtfertigen können, das sie zum Bestande des Ganzen und seiner Theile unentbehrlich ist. Wie viel zu diesem Unentbehrlichen gehört, das ist der jedesmaligen concreten Lage der menschlichen Verhältnisse zu entnehmen; darüber giebt es schlechterdings keine allgemeingültige Entscheidung für alle Fälle, die a priori aus reiner Vernunft geschöpft werden könnte. Das Recht muss anerkennen, dass die Sphäre der Befugnis für jeden so weit gelassen werden muss wie möglich; aber niemals kann es anerkennen, dass dieses oder jenes einzelne nothwendig und von Natur in der Befugnis des Menschen gelassen werden müsse. Von einer natürlichen Befugnis, oder wie man auch sagt, einer natürlichen Freiheit, von angeborenen, unveräusserlichen Menschenrechten zu sprechen, ist völlig verkehrt. Das Recht hebt nach seiner Bestimmung, nach den unentbehrlichen Bedingungen des Gemeinschaftslebens, jede einzelne Befugnis, so natürlich und selbstverständlich sie auch erscheine, auf, sobald dieselbe

mit den Bedingungen der Gemeinschaft in Widerspruch geräth. Die Befugnis zu leben, zu essen, zu schlafen, hört nach der Anforderung der Vernunft eben damit auf zu existiren, dass sie durch das vorhandene Recht ausgeschlossen wird, und sie wird vom Rechte ausgeschlossen, sobald sie mit den Existenzbedingungen der Gemeinschaft in Widerspruch geräth, was immer vorkommen kann. Die Befugnis wird durch das Recht nicht erschaffen noch ertheilt; aber sie besteht nur so lange, als das Recht sie nicht beseitigt. Die objective Rechtsordnung giebt mir nicht eigentlich meine subjective Befugnis, aber sie verwandelt sie in einen rechtlich geschützten Anspruch. Vor dem Bestehen einer Rechtsordnung würde meine Befugnis so weit reichen, wie meine Macht, mich in meinem Belieben gegen fremdes Belieben zu schützen, reichen würde; innerhalb der Rechtsordnung bin ich der Sorge für meine Macht überhoben, und es giebt ein objectives Maass dessen, worin nicht verletzt zu werden ich einen geschützten Anspruch habe. Mein Recht ist insofern allerdings ein Stück Willensmacht, das aber nicht die objective Rechtsordnung erst geschaffen, sondern das sie mir nur gelassen, durch die von ihr gezogenen Grenzen nicht mit aufgehoben hat. Die natürlichen Triebe, Verhältnisse, Interessen der Menschen bleiben unter der Rechtsordnung bestehen; sie bilden das Material des Rechts und werden vom Rechte nur begrenzt und geformt. Diejenigen Auswüchse werden beschnitten, die sich mit den Bedingungen der Gemeinschaft nicht vertragen; das Princip, nach welchem das geschieht, kann man wol als die Maxime der Coëxistenz bezeichnen, nur dass es sich nicht bloss um die Coëxistenz der Willkür aller Einzelnen, sondern vor allem und am meisten um die Coëxistenz der Einzelnen und der Gemeinschaft handelt. Jeder behält nur so viel Willensmacht, als sich mit dem nöthigen Schutze für die Willensmacht aller anderen und für die Bedingungen des Gemeinschaftslebens verträgt; was sich damit nicht verträgt, darauf muss er eben verzichten. Jene Begrenzung ist die Sache der praktischen Vernunft, der sich die Willkür zu fügen und zu unterwerfen hat.

4. Indem das Recht die Sphäre der Befugnis so weit als möglich zieht, so lässt es in der Befugnis des Menschen vieles bestehen, was vom Moralgebot und vom sittlichen Urtheil ausgeschlossen wird, so weit es nicht die Bedingungen der Gemeinschaft antastet. Denn nicht alles, was förderlich ist, begehrt das Recht herzustellen, sondern nur alles, was unerträglich ist, strebt es zu beseitigen. Das honeste vivere ist kein Rechtsgebot. Vielmehr gilt der Satz: non omne quod licet honestum (L. 144 ibid.); nicht alles, was sittlich ge-

fordert ist, ist auch rechtlich gefordert; nicht alles, was rechtlich gestattet ist, ist auch sittlich gestattet. Wie die vom Rechte frei gelassene Sphäre der Befugnis dahin strebt, ein Maximum zu sein, so trägt das vom Rechte ausdrücklich Geforderte den Charakter eines Minimum. Thatsächlich schützt die Rechtsordnung, indem sie die Rechtsansprüche eines jeden schützt, auch sehr viel schlechthin Verwerfliches. Ich habe das Recht, gemein und niederträchtig zu sein; ich darf von Rechts wegen Forderungen an einen Schuldner aufkaufen, um ihn zu ruiniren; ich darf die Formen des Rechtes rabulistisch mir zu nutze machen, um schlechte selbstsüchtige Zwecke zu erreichen. In emendo et vendendo naturaliter concessum est . . ., invicem se circumscribere (L. 22, 3. Locat. cond. XIX, 2. — L. 16, 4. De minorib. IV, 4). Die Rechtsordnung schützt nicht so gar selten den, der unsittlich handelt, gegen den unschuldig Leidenden, so lange jener sich in der Form Rechtens hält. Aller mögliche Betrug in Kauf und Verkauf, alle Grausamkeit uud Hartherzigkeit des Selbstsüchtigen und Habgierigen, alle Unwahrheit und Arglist des Ränkeschmieds und des Verräthers findet in der Rechtsordnung selbst eine Hülle und eine Waffe, um sich zu bergen und zu sichern. Das Recht vermehrt das Elend des Unterdrückten und giebt die Tugend dem Laster preis. Das alles ist nicht die regelmässige Erscheinung, aber auch keine blosse Ausnahme; vermöge der eigenthümlichen Natur und Aufgabe des Rechtes ist es nicht völlig auszuschliessen. Man muss sich drein ergeben: es kann nicht anders sein, und es soll nicht anders sein. Das Recht will eine äussere Ordnung, es schafft sie durch allgemeine Gesetze und sichert sie durch das Mittel des Zwanges. Diese äussere Ordnung ist für alles Menschliche so sehr die wichtigste und entscheidendste Vorbedingung, dass man um der Wohlthat willen, die sie gewährt, störende Nebenwirkungen sich muss gefallen lassen. Das Recht gehört zu den obersten Bedingungen des menschlichen Daseins; es kann nicht anders sein als es ist; man muss es hinnehmen wie ein Schicksal, wie einen Theil der in der Endlichkeit und Natürlichkeit des Menschen liegenden Consequenzen. Man soll es preisen als eine Manifestation der Vernunft am endlichen Stoff, nicht es schelten, weil es in der Verflechtung mit dieser schlechten Endlichkeit selber mit Unvollkommenheit und Mängeln behaftet erscheint.

5. Nicht alle Vorschriften für den Willen, die an sich vernünftig sind, können in Rechtsgebote verwandelt werden. Wollte man das durchführen, so würde der Zwang zum universalen werden, und als solcher ist er nicht möglich und scheitert an der menschlichen Natur. Alles oder auch nur

so vieles als möglich unter das Rechtsgebot stellen, das hiesse den Menschen zur Maschine erniedrigen, die menschliche Bestimmung unmöglich machen, die freie That der Selbsterhebung, das Herauswachsen der geistigen Freiheit aus natürlicher Unmündigkeit abschneiden. Es soll dem Menschen ein Gebiet der Selbstthätigkeit übrig bleiben, das so weit ist als möglich: diese Anforderung liegt in des Menschen Natur und Bestimmung. Sie unerfüllt lassen, wäre mehr als despotische Tyrannei, wäre völlige Aufhebung der Menschenwürde. Der Mensch darf zur Sittlichkeit nicht gezwungen werden; aber es giebt auch noch vieles andere, wozu der Mensch nicht gezwungen werden darf. Ueberdies würde es ja auch unmöglich sein, seine Zwecke und Motive zu beherrschen. Das Recht mit seinem Zwange bleibt also auf das Aeussere und selbst darin auf das Unentbehrliche beschränkt. Das Recht ist nicht die Stätte der inneren Freiheit, nicht das Mittel, die Menschen glücklich, sittlich, selig zu machen. Nur die Bedingungen für die menschlichen Zwecke, nicht die Zwecke selbst sind sein Gebiet. Was zu diesen Bedingungen als das Unentbehrliche gehört und darum unter das Recht fällt, das wechselt mit der Zeit. In der thatsächlichen Wirklichkeit kann das durch das Recht zu Erzwingende auch wol ein Maximum ausmachen, so bei wilden oder halbwilden Völkern oder selbst noch in der orientalischen Despotie, wo fast jede Lebensäusserung unter der Macht des mit Strafgewalt geschützten Brauches, unter der Willkür des Despoten, unter dem noch furchtbareren Gebote der theokratischen Machthaber steht. Aber wenn die Menschheit von einem Maximum rechtlich erzwungener Bestimmungen ausgeht, so ist der Fortschritt der Culturentwicklung zugleich die zunehmende Einschränkung des Rechtsgebietes. Das vom Rechte und seinem Zwange Geforderte strebt danach, sich immer enger zu begrenzen. Es ist die Vernunft des Rechtes. dass es jedesmal ein Minimum mit seinen Bestimmungen zu treffen sich bescheidet. Die äussere Lage und die inneren Verhältnisse des gemeinen Wesens, der höhere oder geringere Grad von Sicherheit oder Bedrohung durch äussere Kräfte oder durch die Leidenschaften der Menschen, der höhere oder geringere Werth, der auf die Persönlichkeit gelegt wird, das Maass des Vertrauens, das man in die Einsicht, die Mässigung, die Selbstthätigkeit der Menschen setzen kann: das alles entscheidet über das Maass dessen, was durch das Rechtsgesetz ausdrücklich zu ordnen ist, wie über die Art und Weise der Repression der Willkür. Daher sind z. B. die Grenzen zwischen civilem Recht und Strafrecht fliessend; daher werden die Strafen allmählich milder, schränkt sich der Inhalt der Rechts-

gebote ein oder erweitert sich auch vorübergehend. Mehr und mehr wird das religiöse, das sittliche Leben vom Zwange des Rechtes frei gelassen, wird das wirthschaftliche Leben der Regelung durch das Recht entzogen, und das Element der freien Entschliessung, der Ausprägung individueller Eigenthümlichkeit wird auf immer weiteren Gebieten vom Rechte anerkannt und geschützt.

6. In den eben entwickelten Punkten tritt der Gegensatz zu Tage zwischen einer im Begriffe des Rechtes wurzelnden Anschauung und zwischen den Tendenzen der Socialisten einerseits, der theokratisch Gesinnten andererseits. Die Socialisten wollen das gesammte äussere Leben der Menschen, Arbeit und Verkehr, Unternehmung und Genuss, so viel als irgend möglich unter die Herrschaft der äusseren rechtlichen Ordnung und damit also auch des äusseren Zwanges stellen; die theokratisch Gesinnten wollen das gesammte innere Leben der Menschen, ihr Verhältnis zu Gott und das Heil der Seele, durch die Methode des Rechtes und seinen Zwang beherrschen. Jene glauben damit den Menschen eine Wolthat zu erweisen, indem sie dieselben der Gefahr der Armuth und äusseren Noth, der Sorge um die physische Selbsterhaltung überheben; sie wollen die Menschen mit Gewalt und Zwang glücklich machen. Die Freunde der Theokratie sind bemüht, dem Menschen das Irren und Zweifeln, die Arbeit der freien Meinungsbildung und das Suchen nach eigener Ueberzeugung zu ersparen in dem, was ihnen für das ewige Heil der Menschen als das Entscheidende gilt; sie wollen die Menschen durch das Rechtsgesetz, wo es nöthig ist mit Feuer und Schwert, selig machen. Beide Parteien verkennen in gleicher Weise die in der menschlichen Natur liegenden Möglichkeiten und Nothwendigkeiten. Man kann den Menschen weder glücklich noch selig machen ohne seinen Willen. Raubt man ihm das erste Attribut seiner Menschenwürde, die freie Entscheidung aus eigner Willkür, so erhebt man ihn nicht auf eine höhere Stufe seines Daseins, sondern erniedrigt ihn unter das Thier. Einschränkung, die nicht unentbehrlich ist, heisst Entfesselung der Bestialität. Die Einen betrachten den Menschen nach Art der Ochsen und Schweine, die man im Koben mästet; die Andern nach Art der Hunde oder Pferde, die man zu Verstand und Tugend mit Zuckerbrot und Peitsche dressirt. Eine gesunde Auffassung vom Recht wendet sich gegen beide Verkehrtheiten, indem sie den Menschen als seinem Wesen nach freie Persönlichkeit betrachtet, deren Willkür anzuerkennen ist, soweit es nur irgend angeht. Nicht die äussere Wolfahrt des Hausthieres will das Recht wahren, sondern die Möglichkeit der freien Entwicklung und Selbstbestimmung;

nicht den Weg zum Himmelreich schreibt es dem Menschen in gebundener Marschroute vor, sondern den Adel der menschlichen Anlage will es ehren, indem es die freie sittliche Selbstentscheidung unangetastet lässt, aber die äusseren Hindernisse aus dem Wege räumt, die derselben im Wege stehen könnten.

Zweites Capitel.

Das Gerechte als Princip des Rechts.

§ 23.

Das Recht als inhaltlicher Ausdruck der praktischen Vernunft.

Der Inhalt der Rechtsbestimmung ist abzuleiten aus der praktischen Vernunft, aus der die Möglichkeit einer Rechtsordnung ebenso stammt wie die Forderung, dass eine Rechtsordnung unter Menschen überhaupt vorhanden sei. Die Vernunft aber setzt als das, was ihr entspricht, nichts als die Form der Allgemeinheit und Widerspruchslosigkeit; das Gleiche, was immer wiederkehrt und in der Verschiedenheit sich als dasselbe erhält, ist das Vernünftige. So weit die Vernunft herrscht, werden alle Unterschiede und Gegensätze durch ein übermächtiges Gesetz der Allgemeinheit und Gleichheit zur Harmonie und Einheit zurückgeführt. Dieses rein Formelle nun heisst das Gerechte; in seiner Anwendung auf die von der Natur gegebenen menschlichen Verhältnisse ergiebt es das Recht.

1. Im Bisherigen haben wir entwickelt, dass und aus welchen Gründen und zu welchen Zwecken es eine Rechtsordnung geben muss, und die wesentlichen Attribute einer solchen dargelegt. Die Frage ist nun weiter: wenn es doch ein Rechtsgesetz geben muss, welchen Inhalt hat dasselbe, und was gebietet oder verbietet es? Und wenn das mit zwingender Gewalt ausgestattete Gesetz bestimmt ist, zwischen den Menschen in der Gemeinschaft Ordnung zu erhalten, welche gesetzlichen Bestimmungen sind vor anderen oder ausschliesslich dazu geeignet, diesen Zweck zu erreichen? auf

für die Mehrzahl das Nützlichste ist, so würde das doch nicht hindern, dass es im einzelnen Fall für den Einzelnen das Schädlichste ist, und es liesse sich keine Verpflichtung für den Betroffenen begründen, sich dem ihm Schädlichen deshalb zu fügen, weil es Anderen nützt. Das Recht selber als Einschränkung der Willkür steht offenbar zum Streben nach Lust in feindlicher Beziehung. Gewährt es einen Nutzen, so bezieht sich dieser nicht auf die Befriedigung der Gelüste und Begierden der Menschen, sondern darauf, dass eine Gemeinschaft des Lebens in ihrem wesentlichen Bestande durch das Recht erhalten wird, ganz abgesehen von den zufälligen Interessen der Individuen, nur zu dem Zwecke, damit es Menschen geben könne und die Erreichung der menschlichen Bestimmung möglich werde. Ob es überhaupt für Menschen einen Zustand des Glückes geben könne, ob nicht nothwendig die Unlust bei einem denkenden und wollenden Wesen die Lust überwiege, und damit das Streben nach einer „Maximisation“ der Lust und des Glückes von vorn herein als ein eitles erscheine, das wollen wir hier nicht untersuchen; es ist auch ohne Interesse für uns, da wir den Werth des Lebens nicht an der Lust messen. So viel ist jedenfalls sicher, dass das Recht nicht der Lust, dem Glücke oder dem Nutzen dient und dass es auch aus solchen Gesichtspunkten nicht erklärlich ist. Jeder Fortschritt der Cultur überhaupt und des Rechtes insbesondere schafft neue Unlust für ganze Generationen; wollte man bloss auf den Zweck der Lust sehen, so würde man an dem Altgewohnten, sei es auch noch so barbarisch, niemals etwas ändern dürfen. Dass das Recht mit seiner Feindseligkeit gegen Wol und Behagen, Gelüsten und Begehren der Individuen thatsächlich besteht, ist an sich schon die kräftigste Widerlegung alles Eudämonismus und Utilitarismus.

2. So lange wir damit beschäftigt waren, die unterscheidende Form alles Rechtes, die Mittel seiner Wirksamkeit, die Grenzen seines Gebietes festzustellen, war unser Ausgangspunkt die Beziehung des Rechtes auf ein einzelnes durch dasselbe zu wahrendes Gut, nämlich den Bestand der Gemeinschaft, und damit gewissermaassen ein bestimmter endlicher Zweck, also ein Nutzen, den zu leisten das Recht bestimmt ist. Sobald sich aber die weitere Frage erhebt: welchen Inhalt muss das Recht haben, um dieser seiner Bestimmung genügen, diesen Nutzen schaffen zu können, so sind wir unmittelbar in eine viel umfassendere Sphäre getreten und stehen den ersten Elementen alles Daseins und Processirens der Welt gegenüber. Innerhalb dieser Welt nämlich soll die Gemeinschaft bestehen können; darum muss sie mit

den obersten Principien dieser Welt sich im Einklang befinden. Wie in der Welt draussen nur das bestehen kann, was innerhalb der alle Wesen umspannenden Wechselwirkung sich der unendlich zusammengesetzten Mannigfaltigkeit der Bewegungen und Kräfte im Universum anzupassen vermag, so ist auch die Gemeinschaft der Menschen an dieses Gesetz der Harmonie mit der Totalität der Wesen gebunden, und alle die Gemeinschaft bildenden Theile und Glieder müssen von demselben Princip der Einstimmigkeit getragen werden, durch welches allein eine dauernde und sich stetig wiederherstellende Einheit des Verschiedenen möglich ist. Dieses Princip nun der Einstimmigkeit des Verschiedenen ist die Vernunft. Die Vernunft mit ihren Zwecken hält die weite Welt draussen, sie allein hält auch die Gemeinschaft der Menschen in ihrem Dasein und Bestande zusammen. Das Unvernünftige ist das Singuläre, was dem allgemeinen und gleichen Bestande widerspricht; in seiner Zufälligkeit hebt es Gesetz und Regel auf; es ist das schlechthin Unverträgliche, mit dem ein friedliches Zusammenbestehen nicht möglich ist, das schlechthin Unharmonische, welches die Entwicklung zur Verschiedenheit aus der Einheit und das Band der Einheit in der Verschiedenheit, also den Lebensprocess selber und die Erreichung des Zieles alles Lebendigen beseitigen würde, wenn es je zur Herrschaft gelangen könnte. Aber die Unvernunft hat keine Möglichkeit des Daseins. Als die Regel gesetzt, — was an sich schon einen Widerspruch involvirt, — hebt sie sich selber auf. Die Unvernunft kann niemals ein selbstständiges Dasein führen; nur an dem Vernünftigen kann sie als ein zufälliges und verschwindendes Moment auftreten, Sie ist das schlechthin Flüchtige und Vergängliche, was gar kein eigenes Sein hat. Das Vernünftige allein ist das dauernd Bestehende mit der Möglichkeit regelmässiger Wiederkehr derselben Formen und Gestalten. Nur in der durch die Vernunft gesetzten Form ist Einheit in der Vielheit möglich, eine Gliederung der Einheit zu einer Vielheit besonderer Gestaltungen und eine stetige Zurückführung der Vielheit auf die Einheit. Vernunft ist die organisirende Macht, die Einheit des Zweckes, d. h. der wechselseitigen Gesetztheit des Einen durch das Andere und innere wesentliche Bezogenheit aller auf einander; sie ist allgemeiner Gedanke, der mit überwältigender Macht die Einzelheiten ergreift und nach sich gestaltet. Vernünftig geht es zu, wo viele nach demselben Zweck, mit demselben einheitlichen Gedanken, nach einem Plane mitten in der Verschiedenheit der Kräfte und Bedingungen, wie sie sich nach Ort und Zeit und menschlicher Individualität darbieten, thätig sind. Die Vernunft allein ist

die Macht, den Streit zu vermeiden, die Gegensätze zu versöhnen, das Getrennte zu verbinden. Das Vernünftige allein ist deshalb auch das wahrhaft Nützliche, was den Bestand der Gemeinschaft aufrecht erhält und sichert. Es ist aber dieselbe Vernunft, die draussen in den unendlichen Zusammenhängen des Universums und die in der Menschenwelt thatsächlich herrscht und sich behauptet; die menschliche Gemeinschaft, wie sie sich durch das Recht gestaltet, ist ein Abbild derselben Harmonie, welche die Gestirne in ihrem regelmässigen Gange erhält, welche die Gattungen der Thiere und Pflanzen und die unorganische Welt zu einem bleibenden und sich gleichen Bestande in allem Wechsel der individuellen Erscheinung befähigt. Nicht ohne Wahrheit sagt der Dichter: „Die Natur ist ewig gerecht," wenn auch die Form der Wirksamkeit blinder Kräfte und die Eigenschaft äusserer Vorgänge nur eine Analogie zu bieten vermag zu dem, was Werk des Willens, der Absicht, das Resultat freier Handlungen ist. In der Natur herrscht vernünftige Ordnung nach Gesetz, Maass und Zahl, durch Ausgleichung aller Störungen, Erhaltung des Stoffes und der Kraft, die ein äusseres mechanisches Gleichgewicht und stete Wiederkehr derselben Formen verbürgt. Eine Möglichkeit des Seins, welches immer ein Zusammensein des Vielen ist, giebt es überall nur durch die Vernunft. Das ist der Gesichtspunkt, von welchem dereinst Plato und Aristoteles und in neuerer Zeit Kant und die Reihe der deutschen Denker nach ihm in der Philosophie des Rechts ausgegangen sind; denselben halten auch wir für den allein geeigneten, um das Recht nach seinem Inhalte zu begreifen.

3. Die Vernunft als solche ist ein rein formelles Princip; sie fordert die Form der Allgemeinheit und Widerspruchslosigkeit. Seinen Inhalt erhält das Princip durch das Material, worauf es angewendet wird, und um sich zu realisiren, bedient es sich der ursprünglichen Anlage der menschlichen Innerlichkeit, welche bei aller krausen Willkür der zufälligen Individualität doch zur Vernunft die erste und nächste Beziehung hat. Die realen Verhältnisse der Menschen zunächst sind von der Natur, dass in ihnen das Gesetz mit dem Charakter widerspruchsloser Allgemeinheit wenigstens bis zu einem gewissen Grade sich durchführen lässt; thatsächlich lässt sich eine wahrhafte und haltbare Ordnung zwischen den Menschen aufrichten, indem man Personen, Sachen und Handlungen nach den dem realen Bestande immanenten objectiven Kategorien unter das rechte Allgemeine bringt, das von Wesen Gleiche zusammenfasst und nach seinen wesentlichen Unterschieden gliedert. In der Natur herrscht eine äussere Identität, ein mechanisches Aequivalent; es wird nur immer wieder das Alte, nichts wahrhaft Neues taucht auf aus dem Strudel des Werdens. Im Geiste vollzieht sich der Process des Werdens als That von unbegrenzter Fruchtbarkeit; hier ergiebt sich wahre Veränderung und Erneuerung, fortschreitende Entwicklung, die mit Freiheit und Bewusstsein gewollt, durch denkend ergriffene Zwecke gelenkt ist. Durch das vernünftige Gesetz des Gerechten wird auch hier in allem Wechsel die Gleichheit des Bestandes gesichert, die das Wesen der Ordnung ausmacht. Ebenso aber ist bei den Menschen wie sie gefunden werden die praktische Vernunft schon als Anlage oder Trieb vorhanden, von vorn herein und nicht erst als Resultat der Bildung; denn diese vermag ohne die ursprüngliche Anlage nichts und kann die vorhandene Anlage nur weiter entwickeln. Es ist im Menschen ursprünglich ein Vernunfttrieb neben andern Trieben, eine Art von Gewissen, welches mahnt und warnt, eine Unterscheidungsgabe für das, was zu thun und was zu lassen ist, eine unmittelbare Anschauung des Allgemeinen, welche das, was im einzelnen Falle von dem einzelnen Subjecte geschieht, unmittelbar auf alle gleichen Fälle und alle gleichen Subjecte überträgt und darin die Widerspruchslosigkeit des gleichen Bestandes fordert. Von vorn herein vergleicht der Mensch den Zustand der ist, mit dem Zustande, der nach Vernunftforderung sein sollte, mit einem Ideale allseitiger Zweckmässigkeit und Vollkommenheit, das zu verwirklichen seine Aufgabe und Bestimmung ist. Denn der Mensch kann nicht anders als denkend wollen. Zudem die Unvernunft, die ihm im vorhandenen Zustande begegnet, macht sich ihm durch ihre schädlichen Wirkungen aufs schmerzlichste fühlbar; dass das Unvernünftige nicht sein kann, nicht sein soll, davon macht er die Erfahrung an seinem eigenen Leibe wie an seinen andern Gütern. Was wider das Gerechte ist, das erweist sich als unwahr, unwirklich, unhaltbar; das Ungerechte als das Unvernünftige widerspricht sich selber und der Gesammtheit alles anderen was existirt. Nur das vernünftig Allgemeine ist wahrhaft nützlich und zweckmässig. Das Ungleiche als Regel gesetzt ist der Widerspruch schlechthin; die Gleichheit nur als Ausnahme und Zufall gesetzt, ergiebt den Begriff der Unordnung und Verwirrung, in der nichts gedeiht, alles Feste untergeht. Im Menschen lebt deshalb auch ein ursprünglicher Trieb der Vergeltung, ein unmittelbares Gefühl für Recht und Unrecht, ein Rechtstrieb, Rechtsbewusstsein, Rechtsgefühl von beherrschender Macht. Dadurch wird er von vorn herein das geeignete Werkzeug für die Realisirung einer vernünftigen äusseren Ordnung, wie sie das Recht verlangt. Wie du mir, so ich dir; was dem Einen

recht ist, das ist dem Anderen billig; was du nicht willst, dass man dir thu', das füg' auch keinem andern zu: dergleichen Anforderungen gehören zum ersten und ursprünglichen Inhalt jedes normal entwickelten menschlichen Bewusstseins. In den ärmlichsten Anfängen lässt sich eine Art von Rechtsgefühl selbst bei Thieren nachweisen, nur dass da der Fortgang zu begriffsmässiger Klarheit und Bestimmtheit ausgeschlossen ist. Es handelt sich dabei auch beim Menschen nicht schon um die tiefere Innerlichkeit, sondern nur um die äusseren Handlungen in Bezug auf die äusseren Güter. Das Recht ist überall nur die erste Stufe der Ethisirung des Willens. Aber auch hier schon zeigt die Vernunftanlage des Menschen ihre autonome, schöpferische, gesetzgebende Macht. Sie beschränkt sich nicht auf die gemachte Erfahrung vom Nützlichen und Schädlichen, wenn sie gleich von da aus ihren Ausgangspunkt genommen hat; sie geht auf das Allgemeine, das Gleiche, das Widerspruchslose überhaupt. Was meine Befugnis ist, das ist auch die deine, mein Recht dein Recht, meine Pflicht deine Pflicht; denn zunächst sind wir als Personen, sind die Sachen, die Handlungen als solche einander gleich, und worin wir uns oder die Sachen, die Handlungen sich unterscheiden, das wird wieder nach Arten begrifflich eingetheilt und danach eine verhältnissmässige Gleichheit hergestellt. So setzt die eigene immanente Vernunft des Willens eine äussere Ordnung vermittelst des Princips des Allgemeinen und Gleichen, und dieses Princip als durch die praktische Vernunft in der Anwendung auf die Personen, die äusseren Güter und äusseren Handlungen gefordert nennen wir das Gerechte. Das Gerechte ist nichts als der Ausdruck der praktischen Vernunft auf einem bestimmten Gebiete; der gerechte Wille ist der Wille, der seiner eigenen immanenten Vernunft folgt, der aber, indem er das thut, zugleich die Bedingungen inne hält, von denen der Bestand der Gemeinschaft abhängt. Der gerechte Wille dient nicht unfrei einem solchen äusseren Zwecke; aber er erfüllt ihn zugleich, indem er nur sich selbst gehorcht, seinem eigenen inneren Gesetze folgt und sein Wesen in adäquater Weise ausspricht.

§ 24.

Die Momente des Gerechten.

Der Begriff des Gerechten findet seine Anwendung in Bezug auf die Personen, die äusseren Güter und äusseren Handlungen. Das Gerechte hat die Form einer

Regel und eines allgemeinen Gesetzes; der Inhalt dieses Gesetzes ist, dass das Gleiche gleich und das Ungleiche im Verhältnis zu seiner Ungleichheit ungleich behandelt werde. Damit der Begriff des Gerechten zur Anwendung gelangen könne, wird die Anerkennung eines vorhandenen Zustandes von Personen und äusseren Gütern vorausgesetzt; das Gerechte enthält dann die Forderung, dass an dem vorhandenen Zustande nichts ohne zureichenden Grund geändert werde, alle Veränderung aber nur so eintrete, dass ein bleibendes Gleichgewicht sich stetig wieder herstelle. Da diese Forderung sich an den Willen und an seine äusseren Handlungen richtet, so bezieht sich auf das, was unabhängig vom Willen äusserlich geschieht, die Anforderung des Gerechten nicht. Die Güter werden dabei nicht auf ihre stricte Identität, sondern auf ihre Werthe hin angesehen. Gleichheit als einfache Gleichheit oder als verhältnissmässige Gleichheit in der Ungleichheit bei der Zuertheilung der Werthe an die Personen durch den Willen der Rechtsordnung oder durch andere Personen macht mithin den Inhalt des Gerechten aus.

1. Das Gerechte, wie es das inhaltliche Princip des Rechtes bildet, ist zuerst und mit bleibenden Resultaten von Aristoteles analysirt worden; an ihn hat sich die ganze Begriffsentwicklung auch ferner anzuschliessen. Die Rede ist hier ausschliesslich von dem objectiv Gerechten, der Regel, dem Gesetze, welches bestimmt, wie die Form der Allgemeinheit und Widerspruchslosigkeit in der Anwendung auf die Vertheilung der Güter unter den Personen sich darstellt. Die subjective Eigenschaft der Gerechtigkeit bedeutet theils, dass jemand das an sich Gerechte zu erfüllen den stetigen Willen hat, theils dass er die in der gegebenen Rechtsordnung enthaltenen Bestimmungen stetig achtet, was beides aus einander fallen kann. Die Gerechtigkeit in beiderlei Bedeutungen kann auf äusserlichen und egoistischen Motiven der Klugheit und Besonnenheit, sie kann aber auch auf den idealen Motiven der Moralität und auf der sittlichen Hingebung an den absoluten Zweck beruhen. Von dieser Gerechtigkeit als einer Eigenschaft des handelnden Subjects sprechen wir erst nachher (§ 24, 5); hier ist die Rede von dem objectiv Gerechten, welches eine bestimmte Form des Handelns und auch eine Form des Geschehens darstellt, letzteres dann, wenn ein Vorgang sich auch ohne die Absicht

handelnder Wesen so vollzieht, wie er sich vollziehen müsste, wenn ein thätiger Wille in gerechter Absicht den Vorgang bestimmt hätte. Dieses objectiv Gerechte nun trägt zugleich logischen und metaphysischen Charakter: jenes durch die Forderung vernünftiger Allgemeinheit, dieses durch die Angemessenheit an die Natur der realen Verhältnisse. Die rechtliche Ordnung, fanden wir, besteht in der nach allgemeinen Gesetzen erfolgenden Begrenzung der Sphäre der Befugnis, so dass die Befugnis des Einen zugleich die Grenze für die Willkür des Andern bildet, und dies in voller Wechselseitigkeit für Alle gilt. Die dem Rechte damit gestellte Aufgabe wäre von höchster Einfachheit, so lange es sich nur um die Zahl der unter sich ganz gleichen Personen handelte. Aber die Personen sind von unendlicher Verschiedenheit, und ebenso sind es ihre Verhältnisse, sind es die Sachen, auf die ihr Wille sich bezieht. In dieser unerschöpflichen Mannigfaltigkeit soll das Allgemeine als das Gesetz für Alle seine regelnde Macht erlangen. Dies kann nur geschehen, indem die Verschiedenheiten auf ihre allgemeinen Principien und Klassen nach Möglichkeit zurückgeführt werden; dazu aber ist erforderlich, dass an jedem Verhältnis von Person und Gut das innerste allgemeingültige Wesen sicher gefunden, das Zufällige und Unwesentliche streng ausgeschieden, und das nach solcher Ausscheidung übrig bleibende wesentlich Gleiche nach schlechthin allgemein geltenden Gesichtspunkten behandelt werde. Damit wäre dann für jegliches die gerechte Bestimmung gefunden. Darum ist objectiv gerecht die auf der Erkenntnis des Wesens begründete Gleichheit, objectiv ungerecht die Ungleichheit der Behandlung bei Gleichheit des Wesens oder die Missachtung des Wesens zu Gunsten unwesentlicher und äusserlich anhängender Bestimmungen. Ebenso liegt im Begriffe des Gerechten aber auch die Forderung, dass das von Wesen Ungleiche auch ungleich behandelt werde, dass aber auch diese Ungleichheit in der Behandlung keine willkürliche, sondern durch die Allgemeinheit einer Regel geregelt sei. Diese allgemeine Regel muss Gleichheit in der Ungleichheit, also Gleichheit des Maassstabes und des Verhältnisses sein. So viel das Ungleiche von dem Gleichen dem Wesen nach abweicht, so viel muss auch die Behandlung des Ungleichen von der des Gleichen in demselben Verhältnis abweichen. Vorausgesetzt dabei aber ist immer das Interesse des Willens. Denn nur auf den Willen und seine Aeusserungen bezieht sich das Gerechte und Ungerechte. Volenti non fit iniuria. Wie jeder von seiner Befugnis nach Belieben Gebrauch machen kann oder nicht, so darf er auch auf das nach dem Princip des Gerechten ihm Zukommende verzichten, und

dem freiwillig auf das ihm Gebührende Verzichtenden geschieht kein Unrecht. Niemand kann in Beziehung auf sich selbst gerecht oder ungerecht handeln, sondern immer nur in Beziehung auf andere.

2. Das Gerechte will nach einer allgemeinen Regel die Veränderung eines Zustandes abwehren oder in bestimmter Weise formen, soweit diese Veränderung durch menschliche Handlungen bewirkt wird. Der Begriff des Gerechten setzt mithin für seine Anwendbarkeit einen festen Punkt voraus, einen Zustand, der als solcher gilt; sonst würde man bei immer weiterem Rückgange auf das, woraus die Veränderung geworden ist, auf eine unendliche Reihe kommen, die nichts Festes mehr übrig liesse, dessen Veränderung ins Auge gefasst werden könnte. Der Inhalt des Gerechten fällt insofern mit dem Princip des zureichenden Grundes zusammen. Ein bestimmter Bestand ist gegeben, der als solcher zu achten ist; wird auf ihn durch Handlungen gewirkt, so soll die hervorgebrachte Veränderung in bestimmter Weise vor sich gehen. Das Gerechte geht aus von der Annahme einer jedesmal gegebenen Summe von Personen und Gütern; die immer rege Bewegung wird in einem gegebenen Momente gewissermassen als erstarrt festgehalten. Den vorhandenen Bestand in seinem ganzen Umfange bis auf Adam zurück prüfen zu wollen, wäre das directe Gegentheil des Gerechten. Das Princip des Gerechten setzt eine Continuität der Veränderung; der Rückgang aber ist nur bis zu einem gewissen Punkte erlaubt; erst von da ab wird die vorgefallene Veränderung auf ihre Uebereinstimmung oder ihren Gegensatz zum Gerechten untersucht. Zu diesem bestimmten Zeitpunkt ist die Thatsache, dass ein Gut im Besitze einer Person ist, ausreichend, um den Grundsatz des Gerechten darauf anzuwenden. Dieser oberste und erste Grundsatz des Gerechten aber fordert, dass ein jeder jedes Gut, das er hat, ungehindert von dem Handeln eines jeden anderen behalte. Dafür dass eine Veränderung eintrete, muss ein zureichender Grund vorhanden sein, der sich erst aus den weiteren Grundsätzen, in denen das Princip des Gerechten sich darstellt, ergeben kann. Die vorhandene Thatsache des Innehabens eines Gutes wehrt sich vernünftigerweise mit der Kraft der Trägheit gegen die Veränderung so lange, bis ein zureichender Grund für die Veränderung eintritt. Handelt es sich aber um den Erwerb eines Gutes, welches entweder überhaupt noch nicht im Besitze einer Person gestanden hat oder nicht mehr darin steht, und zwar so, dass von einem Habenwollen des Gutes seitens des früheren Besitzers in keinem Sinne mehr die Rede sein kann, so ist die selbstverständliche Consequenz

aus dem Princip des Gerechten, dass die Thatsache der ersten Aneignung dieselbe Folge hat, wie jedes als ursprünglich gesetzte Haben eines Gutes sie hat.

3. Es ist die Natur des Willens, sich im Handeln zu äussern, und alles solches äusseres Handeln betrifft die vorhandenen Güter und deren Verhältnis zu den Personen. Durch das Handeln wird der vorhandene Bestand stetig abgeändert, es tritt ein rastlos strömender Fluss des Geschehens ein. Güter werden erzeugt und vernichtet, das Gut des Einen geht durch Tausch und Verkehr in des Andern Hände über. Soweit die Güter sich erzeugen, vergehen oder sich verändern, ohne dass menschliches Handeln die Ursache wäre, wird das Princip des Gerechten davon nicht berührt. Sobald aber der Wille auf die Gestaltung des Güterwesens Einfluss hat, so tritt die Bestimmung des Vorganges nach dem Princip des Gerechten ein. Dasselbe geht nicht gegen die Veränderung als solche, weil es sich mit der vernünftigen Natur des Willens nicht in Widerspruch setzen kann, welche die Veränderung gebietet; aber es regelt die Veränderung mit Rücksicht auf das Interesse, das der Wille der Person am Gute hat, und dieses Interesse drückt sich aus im Werthe. Der Werth ist eine Idealisirung des Gutes, welches nicht mehr bloss auf seine äusserliche körperliche Identität angesehen, sondern zum Bedürfnis und Begehren der Person in die engste Beziehung gesetzt wird. Durch den Werth wird das einzelne bestimmte Gut mit anderen vergleichbar und ersetzbar; der Werth trägt quantitativen Charakter, und gleiche Quantitäten können ohne wesentliche Veränderung für einander eintreten. Nun sind bei der vorgehenden Veränderung zwei Fälle möglich: entweder die Güter bleiben dieselben und nur ihre Beziehung zu den Personen wechselt, oder die Güter selbst verändern sich durch Erzeugung oder Zerstörung. Für den ersten Fall gilt der zweite Grundsatz, der im Princip des Gerechten enthalten ist; derselbe fordert, dass für jeden abgetretenen Werth jeder den gleichen Werth zurückerhalte. Denn es ist kein Grund ersichtlich, aus dem die blosse Thatsache des Ueberganges eines Gutes an den anderen mit einem Verluste an Werth wider den Willen des früheren Inhabers verbunden sein sollte. Für den zweiten Fall der Neuerzeugung oder der Zerstörung von Gütern gelten die beiden folgenden Grundsätze: jeder neu erzeugte Werth verbleibt bei dem Erzeuger; wo aber viele an der Erzeugung zusammengewirkt haben, da fällt von dem Gesammtwerthe des Erzeugten einem jeden ein entsprechender Antheil im Verhältnis zu seinem Antheil an der Erzeugung zu; jedes zerstörte Gut dagegen ist dem Zerstörer

zerstört worden, und ist das zerstörte Gut ein fremdes Gut, so erleidet der Zerstörer einen Abzug am eigenen Gut bis dahin, wo der Benachtheiligte durch einen gleichen Werth für seinen Nachtheil entschädigt worden ist. Haben aber viele bei der Zerstörung zusammengewirkt, so erleidet jeder von ihnen einen entsprechenden Abzug im Verhältnis zu seinem Antheil an der stattgefundenen Zerstörung. Die letzten beiden Regeln, die sich auf die Erzeugung und Zerstörung von Gütern beziehen, beruhen auf der Anwendung des Satzes von der verhältnismässigen Gleichheit, wo es sich um den ungleichen Antheil Verschiedener an einer einheitlichen Wirkung handelt.

4. Zu dem Problem, in der Erzeugung und Zerstörung von Gütern das Gerechte zu wahren, tritt endlich das neue Problem hinzu, die Vertheilung von Gütern und Lasten nach gerechtem Maassstabe zu regeln. Dabei handelt es sich nicht bloss um Güter körperlicher und greifbarer Art, die dem äusseren Bedürfnisse dienen, sondern auch um solche von mehr ideeller Art, die nur der Befriedigung des Selbstbewusstseins dienen, insbesondere um Ehre, Einfluss, Macht, Wirkungskreis. Das Princip des Gerechten fordert auch hier, dass die Ertheilung und Vertheilung unter viele stattfinde ohne Berücksichtigung aller für das Verhältnis unwesentlichen Umstände, aller der Person zufällig anhängenden Eigenschaften, nur mit Rücksicht darauf, was jedesmal als das an und für sich Wesentliche zu gelten hat. So zunächst wo Ehre und Ehrenlohn zu ertheilen oder zu vertheilen ist auf Grund vollbrachter fördernder und nützlicher Leistungen, da erfordert das Princip des Gerechten, dass der Lohn angemessen sei dem Verdienste nach für alle gemeinsamem Maassstabe, also in demselben Verhältnis wachse wie das Verdienst, welches die Würdigkeit ausmacht; und ebenso umgekehrt, wo Unehre und Ehrenstrafe sich auf vollbrachte schädliche und dem Rechte zuwiderlaufende Handlungen bezieht. Wenn es sich ferner um erst zu vollbringende Leistungen handelt, um Zuertheilung eines Wirkungskreises mit allen den Consequenzen, die der Selbstliebe und dem Thätigkeitsdrange der Menschen schmeicheln, so ist das Wesentliche dafür, was allein den Maassstab gerechter Vertheilung zu geben vermag, die bewiesene Fähigkeit und Kraft, die schon vollbrachte Leistung und die nach gesundem Urtheil der Einsichtigen und Erfahrenen auf solcher Leistung sich begründende Erwartung künftiger Leistungen. Wo endlich für den gemeinsamen Zweck vieler den Einzelnen Leistungen aufzuerlegen sind, die als Lasten und Nachtheile empfunden werden, da ist das Wesentliche des Verhältnisses entweder das, dass jemand Person überhaupt ist, ohne dass es auf die Unterschiede der Personen irgendwie

ankommt, und dann sind Leistungen und Lasten nach dem Maassstabe absoluter Gleichheit zu vertheilen; oder der Unterschied der Personen spricht als ein wesentliches Moment mit, theils wegen der verschiedenen Grösse der einem jeden aus der Gemeinschaft sich ergebenden Vortheile, theils wegen der bei gleicher Nothwendigkeit für alle für die Einzelnen verschiedenen Möglichkeit, dem gemeinsamen Zwecke zu dienen, und dann sind die Lasten und Nachtheile nach relativer, verhältnismässiger Gleichheit zu vertheilen, so dass nach gleichem Maassstab jeder im Verhältnis zu seiner Leistungsfähigkeit und zu der Grösse der ihm aus der Gemeinschaft erwachsenden Vortheile zu Leistungen und Lasten herangezogen wird.

5. Damit sind die Verhältnisse, auf die sich das Princip des Gerechten bezieht, und die Grundsätze für die Anwendung des Gerechten auf diese Verhältnisse erschöpft. Das Gerechte selbst nun ist ein ganz allgemeines Princip des Handelns in Bezug auf andere und deren äussere Güter, und es reicht weit über die Sphäre des Rechtes hinaus. Für die Moralität ist das Gerechte das eine der Principien, die sie beherrschen, neben dem Princip des Maasses, dem des inneren Zweckes und dem der wechselseitigen Förderung durch Liebe. Hier haben wir es zunächst mit dem Gerechten bloss nach seiner Bedeutung für das Recht zu thun. Nicht alles Gerechte kann durch das Recht verwirklicht werden; aber alles Recht sucht nach seinem Inhalte dem Gerechten zu entsprechen. Es giebt aber auch ein Gerechtes auf den verschiedensten Lebensgebieten im Urtheilen und Handeln. Ueberall besteht das Gerechte darin, dass unter der Form der Allgemeinheit nach einem Gesetze, dass ferner mit sicherer Einsicht in das Wesen und unter Absehen von allem Unwesentlichen, dass endlich nach absoluter oder verhältnismässiger Gleichheit geurtheilt und gehandelt werde. Darin besteht die Gerechtigkeit des Vaters gegen seine Kinder, des Lehrers gegen seine Schüler, des Recensenten gegen den Schriftsteller. Der Gegensatz zum Gerechten ist überall das Fehlen der Gleichheit und Allgemeinheit, die Betonung dessen, was für die Sache nicht wesentlich ist, und die Hintansetzung des Wesens, das Ansehen der Person, deren bestimmte Einzelheit an der Sache doch nichts ändert, das Hervorheben der Nebenumstände, die grundlose Willkür, die den einen Fall anders behandelt als den andern ihm von Wesen gleichen. Gerecht sein heisst: sich mit Denken und Willen an das eigene Wesen der Sache und das in demselben liegende Gesetz hingeben; ungerecht ist man, indem man die eigene Zufälligkeit des Meinens und Beliebens der Sache gegenüber festhält, voreingenommen und

vorurtheilsvoll ist, oder sich durch persönliches Interesse leiten lässt. Die Eigenschaft des Subjectes, im Urtheilen und Handeln stetig nach dem Grundsatze des Gerechten zu verfahren, heisst die Gerechtigkeit. Indem dabei das Subject den allgemeinen Satz, der auf alle gleichen Fälle anzuwenden ist, entweder selbst zu finden hat, oder denselben von aussen entgegennimmt als Festsetzung einer äusseren Ordnung, der zu gehorchen ist, ergeben sich zwei Arten der Gerechtigkeit, welche verschieden sind wie die Gerechtigkeit des Recensenten und diejenige des Richters, und die man materielle und formelle Gerechtigkeit nennen kann. Ist der durch eine äussere Ordnung gegebene allgemeine Satz in Uebereinstimmung mit dem, was das an sich Gerechte fordert, so fällt in dem nach diesem Satze entscheidenden Subjecte die formelle Gerechtigkeit mit der materiellen zusammen. Im andern Falle kann ein gerechter Mann mit bester Einsicht und bestem Willen immer nur formelle Gerechtigkeit üben, die zwar den gegebenen Satz nach dem Gesichtspunkte der Gleichheit und reinen Sachlichkeit in Anwendung bringt, die aber in anderer Hinsicht zu der materiellen Gerechtigkeit im Gegensatze steht, sofern der Satz selbst nicht den Forderungen der Gleichheit entspricht. Die blosse Legalität dagegen, die sich, aus welchen Motiven auch immer, nur bemüht, mit den vorhandenen Rechtssätzen äusserlich im Einklang zu bleiben und danach zu handeln, ist nicht eigentliche Gerechtigkeit zu nennen; sie ist blosse Rechtlichkeit, die freilich für den äusseren Zusammenhang der Rechtsordnung eine immerhin werthvolle Eigenschaft der Menschen bildet.

6. Die über den Begriff des Gerechten gefundenen Resultate ermöglichen nun auch ein Verständnis des oft angewandten Begriffes vom Rechte der Stärke, das die Einen ebenso eifrig behaupten, als es die Anderen verwerfen. Wir unterscheiden drei Bedeutungen, in denen vom Rechte der Stärke gesprochen wird. 1. Wenn man unter dem Rechte der Stärke versteht, dass jedesmal mit Ausschluss des vernünftigen Gesetzes das Belieben entscheiden soll, welches die Stärke zur Seite hat, so ist diese sophistische Anschauung selbstverständlich nichts als die Aufhebung und Leugnung alles Rechtes, und das Recht der Stärke in diesem Sinne kann nur ironisch gemeint sein. Es heisst nichts anderes als: Recht soll es überhaupt nicht geben; sondern das Belieben, das die Macht hat, soll ebenso herrschen, wie in rechtlich geordneten Zuständen die allgemeine gedankenmässige Bestimmung des Rechtes herrscht. Das aber ist durchaus widersinnig, weil es jede Ordnung und alles Gerechte in menschlichen Angelegenheiten völlig ausschliesst. 2. Dagegen lässt

das Wort vom Rechte der Stärke eine andere Bedeutung zu, die wol ihren guten Sinn hat. Die Menschen sind von Natur und durch die socialen Entwicklungen sehr ungleich an intellectueller Begabung und Bildung, an Willensstärke und wirthschaftlicher Kraft. Ueberall nun, wo das vorhandene Maass der Stärke von wesentlicher Bedeutung ist für ein rechtlich zu ordnendes Lebensverhältnis, da wird das Recht auch dies Moment zu berücksichtigen und die Befugnis, die Last und den Wirkungskreis jedem nach dem Maasse seiner Stärke zuzumessen haben. In allen Herrschaftsverhältnissen bildet deshalb die Stärke das ausschlaggebende Moment für die Ertheilung von Rechten. Es ist eine Anforderung des Gerechten an das Recht, dass dem Starken derjenige Wirkungskreis zufalle, wo er mit seiner Kraft am meisten ausrichten kann, dass die Functionen, die doch geübt werden müssen, und für die das Maass der Stärke entscheidend ist, nach dem Grundsatze vom Gerechten dem Stärkeren und nicht dem Schwächeren übertragen werden. Denn es geziemt sich eher, dass die Kraft der Schwachheit gebiete, als das Umgekehrte. So ist es in der Familie in der väterlichen und eheherrlichen Gewalt, so im Staate, wo gerechterweise die höhere Leistungsfähigkeit auch die höhere Pflicht, das höhere Ansehen und den grösseren Einfluss gewährt. Die Stärke an sich, indem sie einen objectiven Maassstab und eine sich darauf gründende Regel zulässt, ist also durchaus geeignet, als Fundament einer rechtlichen Ordnung zu dienen, und wo es sich um das erst zu schaffende Recht handelt, wird es gerecht sein, die höhere Berechtigung des Stärkeren ausdrücklich zu sanctioniren. — Dagegen hat dem bestehenden Rechte gegenüber der Starke vor dem Schwachen gar nichts mehr voraus; vielmehr dazu gerade ist das Recht da, dass an seinen Bestimmungen und an seiner Macht der Trotz des Starken ebenso scheitere wie das ohnmächtige Gelüsten des Schwachen. Die Stärke selbst giebt gar kein Recht ausser dem, was die bestehende Rechtsordnung ihr ausdrücklich verliehen hat. 3. Endlich aber giebt es Gebiete, die sich der Regelung durch das Recht entziehen, wie die wirthschaftliche Concurrenz, die sich zwar innerhalb der vom Rechte gezogenen Schranken, aber auf dem freigelassenen Gebiete unter der Entscheidung durch Stärke und Tüchtigkeit vollzieht, oder wie der Wettstreit der Einzelnen um Ehre und Macht im Staate, und im grossartigsten Maassstabe der gleiche Wettstreit der Staaten selber unter einander, bei welchem von einer Regelung durch eigentliches Recht gar nicht mehr die Rede sein kann. Wenn auf diesen Gebieten der Stärkere, d. h. der Geschicktere, Verständigere, sittlich Tüchtigere siegt, so ist das zwar der

gerechten Forderung entsprechend, aber es darf nicht ein Recht des Stärkeren genannt werden. Nur in übertragenem Sinne könnte man den Ausdruck gebrauchen, weil das Recht seiner Natur nach hier überhaupt nicht die Entscheidung zu geben vermag. Damit ist aber gegen die Herrschaft des Rechtes auf anderen Gebieten gar nichts erwiesen. Freilich, wer mit falschem Idealismus vom Rechte verlangt, dass es Alles regele, der wird durch die Macht der Thatsachen sich bald auf den sophistischen Satz zurückgeworfen finden, dass es überhaupt ein Recht nicht gebe und in menschlichen Dingen thatsächlich die Stärke entscheide. Der Einsichtigere dagegen wird zugeben, dass es Gebiete giebt, wo das Recht nichts zu entscheiden vermag, und wo es ebendeshalb gerecht ist, dass die Stärke entscheide.

§ 25.

Das Gerechte und das Recht.

Das Recht ist seinem Begriffe nach eine äusserliche Ordnung mit dem Charakter des Fixirten, eine Einzelexistenz mit mehr oder minder zufälliger historischer Form: positives Recht. Sich gegenüber hat es das Gerechte, welches von schlechthin universaler Natur, reiner Ausdruck der Vernunft und dem historischen Process entnommen ist. So bildet das Gerechte die ideale Anforderung an das Recht, eine Anforderung, die völlig niemals zu erfüllen ist. Die Zufälligkeit der Bestimmungen, die Rücksicht auf einzelne äussere Zweckmässigkeiten, auf formelle Consequenz aus einmal gegebenen, nur historisch gerechtfertigten Principien, der Einfluss zufälliger Meinungen und Auffassungen lässt sich aus dem Rechte niemals beseitigen. Zwischen der unendlichen Fülle der realen Einzelheiten und der obersten Allgemeinheit der Grundsätze des Gerechten klafft ein unversöhnbarer Zwiespalt. Das Recht hat den inneren Trieb, mehr und mehr sich den Anforderungen des Gerechten anzugleichen; das ergiebt zunächst einen unendlichen Process innerer Fortentwicklung, der den Gegensatz stufenweise mildert, aber nicht aufhebt. Das Gerechte, wie es im menschlichen Bewusstsein als Rechtsgefühl, als Ueberzeugung vom Gerechten lebt, wendet sich gegen die gegebene Einzelheit der rechtlichen Bestim-

mungen an einzelnen Punkten oder gegen das gesammte System des Rechts in der Form der Billigkeit. Die Billigkeit aber als Regel gedacht würde das System des Rechtes als der fixirten äusseren Ordnung nicht sowol ergänzen als aufheben. Darum bleibt ihr jedesmal ein beschränktes Gebiet, und nur die äussersten Härten und Schroffheiten der formell rechtlichen Consequenz, nicht das innere Wesen des Rechtes vermag die Billigkeit zu corrigiren.

1. Die erste Anforderung, damit die menschliche Gemeinschaft bestehen könne, ist die, dass überhaupt eine feste äussere Ordnung mit zwingender Gewalt wider die Willkür vorhanden sei. Wird dann gefragt, wie diese äussere Ordnung einzurichten sei, damit sie ihre Aufgabe erfüllen könne, so ist zu antworten, dass sie nach Möglichkeit die Natur des Gerechten an sich auszuprägen habe. Das heisst aber: das Recht soll gerechtes Recht sein; das Recht ist nicht an sich schon das Gerechte. Es trägt von vorn herein nur den formellen Charakter der Vernünftigkeit, sofern es überhaupt das Allgemeine, das Gesetz zwingend gegen die Unvernunft der Willkür geltend macht. Dass es nun aber auch materiell, dem Inhalte des Gesetzes nach vernünftig sein soll: das ist zunächst nur eine ideale Forderung, keine Wirklichkeit. Das Gerechte hat sein Dasein an sich als Idee, die sich in dem Rechte eine Realität zu geben strebt; es bedient sich dazu der Macht der Verhältnisse, der Triebe und Meinungen der Menschen: aber die Realisirung des Gerechten im Recht ist eine Aufgabe, deren Lösung nur in fortschreitender Annäherung, niemals in voller Strenge zu vollziehen möglich ist. Alles Recht bleibt ein menschlicher Versuch, in einer festen äusseren Ordnung das Gerechte zu verwirklichen; das Recht als reale einzelne Existenz und das Gerechte als ideales Princip liegen nichts desto weniger ausser einander und decken sich nicht.

2. Das Recht ist zunächst seiner Entstehung nach historisch, das Product menschlicher Thaten, modificirt durch die Eigenthümlichkeit der Menschen, die es gebildet und geschaffen haben. Die Meinungen und Gesinnungen der Menschen, die grössere oder geringere Stärke ihrer Einsicht in das Gerechte oder ihres Gefühles für das Gerechte bedingen seine besondere Gestaltung. Es hat sodann zur Voraussetzung ganz bestimmte und eigenthümliche äussere Verhältnisse, deren Bedingungen und Anforderungen es zu genügen hat. Deshalb existirt das Recht in einer Vielheit von einzelnen Rechtsordnungen, die unter einander wesentlich verschieden sind.

Den zum Begriffe des Rechtes gehörenden Charakter einer mit zwingender Gewalt ausgestatteten äusseren Ordnung trägt das Recht immer nur als positives Recht mit einem ganz bestimmten fixirten Inhalt, als ein Recht, das hier oder da gilt, hier dieses, dort anderes festsetzt, in Folge seines historischen Werdens auch Zufälliges und Willkürliches mit umfasst. Die Aufgabe wäre nun, dies bloss Positive im Rechte mehr und mehr abzulösen und das universal Gültige, die Gesichtspunkte der reinen Gerechtigkeit in immer grösserer Strenge durchzuführen. Indessen wie für das Recht einerseits ein möglichst reicher Gehalt an gerechten Bestimmungen das erste Bedürfnis ist, so bewirkt andererseits die unveräusserliche Natur des Rechtes, dass das bloss positive Element zwar Schritt für Schritt zurückweicht, aber dem inhaltlich Gerechten doch den Platz gänzlich zu räumen gar nicht im Stande ist. Zunächst kommt hier in Betracht die ungeheure Schwierigkeit, die in der unendlichen Zufälligkeit und Mannigfaltigkeit der realen Erscheinung liegt, in der Individualität der Personen, der Sachen, der Handlungen und der Verhältnisse. Der Natur des Rechtes gemäss soll alles das in der Form des Begriffes bewältigt, unter das Gesetz eingereiht werden, und dieses Gesetz soll die Grundsätze des Gerechten in ihrer Anwendung auf das bestimmte Material realer Verhältnisse ausdrücken. Aber zwischen dem Gerechten als Princip und zwischen den Einzelheiten des Lebens ist der Zwiespalt unaufhebbar. Das schlechthin Individuelle lässt sich nicht immer in die Form der allgemeinen Regel mit Sicherheit einreihen, und der Streit der subjectiven Meinungen und Auffassungen, in welchem die an und für sich gültige objective Kategorie gefunden werden soll, entzündet sich an jedem einzelnen Punkte ohne die Möglichkeit einer ein für allemal gültigen Entscheidung. Die Lebensverhältnisse befinden sich in stetem Schwanken; in allen Beziehungen zwischen Personen und Gütern ist ein nach Ort und Zeit veränderliches Element; das Recht aber ist seiner Natur nach das Feste, Dauernde; es widersteht durch die ihm innewohnende Kraft der Dauerbarkeit dem sich herandrängenden Bedürfnisse der Aenderung und geräth in den Widerspruch mit dem Flusse der Entwicklung. Insbesondere das Interesse der Menschen hält die bestehende äussere Ordnung vermittelst der durch dieselbe verliehenen äusseren Macht auch dann noch eigensinnig fest, wenn die inneren Gründe, die sie dereinst hervorgerufen und gerechtfertigt hatten, längst ihre Bedeutung verloren haben. Die einmal bestehende Ordnung hat für Viele eine Fülle von Befugnissen, von erworbenen Rechten begründet, die sich dem Bewusstsein der mit ihnen Bekleideten als ge-

heiligt und unverletzlich darstellen, weil sie in der Rechtsordnung wurzeln, und die doch den Anforderungen des Gerechten entweder nie entsprochen oder in Folge veränderter Culturverhältnisse denselben zu entsprechen aufgehört haben. Alte Gewohnheit und Anhänglichkeit an das Hergebrachte, eigensinnige Beschränktheit und hart gesottene Selbstsucht vereinigen sich, um dem fortgeschrittenen Rechtsbewusstsein und den Forderungen einer neuen Lage gegenüber das alte Recht auch in denjenigen seiner Bestimmungen leidenschaftlich zu vertheidigen, die eine innere Berechtigung nicht mehr besitzen. Dazu kommt die hohe Bedeutung, die eine gesicherte feststehende Ordnung auch abgesehen von ihrem mehr oder minder vernünftigen Inhalte für alle menschlichen Verhältnisse, für die Möglichkeit des Bestehens der Einzelnen und des Ganzen hat. Jede Neuerung hat schon insofern etwas Erschreckendes, als sie die Sicherheit der bestehenden Ordnung erschüttert. Es giebt deshalb bei den Menschen einen durchaus nicht zu verwerfenden Eifer für die Form des Rechtes, der sich mit dem Sinn für inhaltliche Gerechtigkeit keineswegs deckt. Denn jedenfalls ist die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des bestehenden Rechtes das erste und dringendste Bedürfnis und die wichtigste Bedingung für alles Menschliche; die Schwierigkeit aber, das Neue in das Bestehende so einzuführen, dass nicht das ganze System des anerkannten Rechtes darüber ins Schwanken gerathe, erschreckt nicht bloss schwache Gemüther. So ist es denn eine unvermeidliche Consequenz aus dem Begriffe des Rechts, dass es, wie es von vorn herein als positives Recht existirt, so auch im Fortgange den Charakter des bloss Positiven völlig abzustreifen niemals vermag.

3. Die Aufgabe, die Grundsätze des Gerechten in alle Theile des Rechtes einzuführen, ist nur möglich durch eine vollkommen richtige und allgemeingültige Abschätzung der Werthe aller Güter, die in Betracht kommen können. Diese Abschätzung aber ist eine Aufgabe von der ungeheuersten Schwierigkeit. Auf keinem Gebiete überhaupt geht das subjective Meinen so häufig irre, drängt sich die Voreingenommenheit des Urtheils so gewaltig vor, um die rein sachliche Erwägung nicht aufkommen zu lassen. Aber auch auf keinem Gebiete beruht das Object, das von der rechten Einsicht erfasst werden soll, auf so zusammengesetzten Bedingungen, bietet es sich dem Blicke in einer solchen Vielheit von Hüllen und Verkleidungen, die erst abzustreifen sind, ehe eine sichere Erkenntnis des Objectes möglich wird. In der Unmöglichkeit, durch strenges Denken und klaren Begriff über die unendliche Verschlungenheit der Sache zu objectiven und allgemeingültigen Urtheilen zu kommen, sehen sich die Menschen auf

ein unmittelbares Gefühl, auf den Tact für die Abschätzung der Werthe in ihrer Verschiedenheit angewiesen, und damit ist der Zufälligkeit der Auffassung, die aus dem besonderen Bildungsgrade der Menschen folgt, Thür und Thor geöffnet. Auch die Werthe von Gütern idealerer Art, soweit durch äussere Handlungen auf sie eine Einwirkung geübt werden kann, sollen richtig abgeschätzt werden. Je höher diese Güter liegen, desto unsicherer wird ihre Schätzung; den Werth des Lebens, der Freiheit, der Ehre eines Menschen mit den Werthen äusserer Dinge in ein allgemeingültiges Verhältnis zu bringen, ist eine geradezu unlösbare Aufgabe. Das Recht begnügt sich solchen Aufgaben gegenüber mit der Herstellung einer gewissen äusseren Analogie, indem es das Wesen zu treffen von vorn herein verzichtet. Dazu kommt nun noch ein Weiteres. Für das Recht ist es nicht genügend, dass das Gerechte bloss erkannt, gefunden und ausgesprochen werde: nun bedarf es auch noch einer äusseren Veranstaltung, um es sicher im Leben durchzuführen. Es soll auch jeder sein Recht verfolgen und erlangen können; dazu gehören bestimmt vorgeschriebene äussere Formen des Procedirens, und bei diesen findet die Erwägung des Gerechten schnell eine äussere Grenze. Man muss sich mit blossen Zweckmässigkeiten behelfen; das Bedürfnis einer sicheren consequenten äusseren Form, die leicht zu erkennen und innezuhalten ist, überwiegt jede andere Erwägung. Dasselbe Princip äusserer Zweckmässigkeit erstreckt sich aber auch auf alle Normirung des inneren Gehaltes des Rechtes. In der Natur des Rechtes liegt es, dass zuerst nach einer bestimmt erkennbaren äusseren Form gestrebt wird; vor allem will das Recht exact und unzweideutig sein, und in seiner Anwendung und Ausführung fordert es buchstäbliche formelle Strenge. Für die Willkür und das Belieben, für zufällige Meinung soll keine Lücke übrig bleiben; darum wird jeder Schritt mit möglichster Bestimmtheit vorgezeichnet. Darüber aber erhält alles Recht einen pedantischen Zug; es erscheint wie ein eigensinniger, hartköpfiger Mensch, der auf seinem Kopfe besteht und keine Vernunft annimmt. Gerade die Strenge in der Form wird nicht selten der Anlass, die Zwecke des Rechts zu vereiteln. Die Arglist bedient sich eben dieser Formen, um dem Sinn und der Meinung des Gesetzes eine Nase zu drehen. Aber noch mehr ist der formelle Charakter des Rechtes an sich schon ein Hindernis für die innere Vollendung des Rechtes, was seinen Inhalt angeht. Die Form des Rechtes und die eigene Form der menschlichen Verhältnisse fallen auseinander. An der Gestaltung des Rechtes hat der Natur der Sache nach das Bedürfnis der Uebersichtlichkeit, der Klarheit und

Einfachheit einen mächtigen Antheil; das Recht strebt überall nach systematischer Form und äusserer logischer Consequenz, bei der dann wol der Gegensatz der begrifflichen Construction zu der zusammengesetzten und verflochtenen Natur der durch das Recht zu bewältigenden realen Erscheinungen von Schritt zu Schritt weiter klafft. Es soll auf jeden Fall eine deutlich erkennbare, vollkommen bestimmte Grenzlinie gezogen werden, innerhalb deren sich alles Handeln zu bewegen hat. Diese vollkommene Sicherheit lässt sich nur auf eine Weise erreichen: durch quantitativ genaue Bestimmungen; solche aber sind wie die exactesten und bestimmtesten, so auch die alleräusserlichsten und gegen das Wesen der Sache gleichgiltigsten; nicht die innere Vernunft der Sache, sondern eine blosse Analogie und äussere Convenienz bedingt ihre Abmessung. Im Rechte kehrt auf jedem Punkte dieses Wesen von Zahlen wieder, die wenn auch immerhin im grossen und ganzen der Natur des zu regelnden Verhältnisses angepasst, doch in dieser ihrer Bestimmtheit willkürlich und zufällig sind. Statt einer objectiven Schätzung der Werthe tritt in jedem Rechte überhaupt an vielen Stellen der Gesichtspunkt relativer Nützlichkeiten in den Vordergrund, und das für die besondere Lage dringend Gewordene überwiegt die ruhige Erwägung des Gerechten. Statt des Gerechten sucht man gewisse Vortheile, die nur unter den bestimmten gegebenen Bedingungen sich als solche darbieten. Ist nun die allgemeine Bestimmung gefunden, die mehr oder minder der Natur der Sache gerecht zu werden scheinen mag, so ist damit immer noch nicht die Aufgabe der Rechtsbildung vollendet. Denn nun gilt es erst, die allgemeine Bestimmung mit sicherem Verständnis auf die Einzelheiten des Lebens anzuwenden, die letzteren jedesmal richtig unter das ihnen zukommende Allgemeine zu subsumiren. Da beginnt der unlösbare Streit der Meinungen aufs neue, und eine formell gültige, äusserlich abschliessende Entscheidung muss in vielen Fällen ausreichen statt der inhaltlich allgemeingültigen und die Sache erledigenden Lösung, die unerreichbar ist. Und endlich mag auch noch das erwähnt werden, dass das Recht für seinen Ausdruck an die Sprache gebunden ist, und dass damit die Unvollkommenheiten der Sprache sich auch auf das Recht übertragen. Allem sprachlichen Ausdruck des Gedankens haftet eine Unsicherheit und Vieldeutigkeit an; dadurch wird dann wieder die vom Rechte gesuchte Exactheit und Sicherheit ins Schwanken gebracht, und der Streit um die Bedeutung der Worte wird zum Streite über das Recht selber.

4. Also nicht bloss von einem einzelnen bestimmten Rechtssystem, das zu einer bestimmten Zeit und für eine

bestimmte menschliche Gemeinschaft gilt, sondern von allem Rechte ohne Ausnahme und wegen der unaustilgbaren Natur des Rechtes überhaupt gilt der Satz, dass das Recht nur eine theilweise und unvollkommene Verwirklichung des Gerechten in den äusseren Lebensverhältnissen ist, und dass es in seiner Ausbildung ausser durch die in ihm sich verwirklichende Idee des Gerechten auch noch durch eine Reihe von anderen Factoren bedingt wird, die ihm eine unerschöpfliche Verschiedenheit der Richtungen anweisen. Das durchaus allgemeingültige Recht, welches bloss durch das Gerechte bestimmt sei, anstreben, heisst also das Recht nicht fortbilden, sondern es aufheben wollen. Denn das Recht ist ein Mittleres zwischen dem rein Allgemeinen, welches in dem idealen Princip des Gerechten gefunden wird, und dem Einzelnen der realen Lebensverhältnisse, und nur als dieses Mittlere kann es seine weitere Ausbildung finden. Das reine Natur- oder Vernunftrecht ist, auch ganz abgesehen davon, dass es keine Sanction und keine zwingende Macht zur Seite hat, schon wegen der Abstractheit seines Inhaltes überhaupt kein Recht, sondern nur eine subjective Meinung darüber, wie das Recht wol beschaffen sein könnte oder sollte. Das Gerechte lebt zwar im Rechte, aber in der Form der Besonderheit; es entwickelt sich im Rechte, aber im Anschluss an das vorliegende Bedürfnis, an die Culturverhältnisse, an die Meinungen und Gesinnungen der Menschen: es treibt das Recht vorwärts, aber immer nur in einzelnen Punkten, und so dass es bei normaler Entwicklung das minder Entsprechende wol durch das Entsprechendere, kaum jemals aber durch das schlechthin Allgemeingültige verdrängt. Alles Recht ist als solches zunächst bloss formell und trägt nur den Charakter der anerkannten, gültigen, erzwingbaren Regel, welche eine äussere Ordnung schafft. In vielen Fällen ist schon viel damit erreicht und muss man sich daran genügen lassen, dass nur überhaupt eine geltende und anerkannte Bestimmung da ist, an die man sich halten kann, dass der Fall nur überhaupt entschieden, der Streit aus der Welt geschafft ist; innerhalb des Ganzen eines Rechtssystems ist das Einzelne der rechtlichen Bestimmungen schon dann hinlänglich gerechtfertigt, wenn sich nur dafür etwas sagen lässt, wenn gute Gründe, relative Zweckmässigkeiten angeführt, wesentliche Vortheile aufgezeigt werden können. Seine ideelle Macht allerdings erhält das Recht durch seinen Gehalt an Gerechtem. Das Recht ist gerade so weit haltbar, als es Ausdruck des Gerechten ist, und durch diesen seinen Bestandtheil erhält es die Welt im rechten Gange. Dass das Gerechte im Recht zu mangelhaftem Ausdruck gekommen ist, dass es auf dem oder jenem

Gebiete noch nicht in der zur Zeit möglichen Weise den Rechtsstoff zu durchdringen vermocht hat, das kündigt sich an in der continuirlichen Störung und Beunruhigung, in dem Widerspruche zu dem Rechtsbewusstsein der Menschen und zu den Bedürfnissen ihrer Lage. Das Recht ist als Recht so weit mangelhaft, endlich, der weiteren Ausbildung und Entwicklung bedürftig, als es das an sich Gerechte noch nicht ausdrückt. Das formelle Recht soll materielles, d. h. gerechtes Recht werden; dahin wird es durch den ihm eigenen innewohnenden Zug getrieben. Denn seinen einfachsten und unentbehrlichsten Zweck, äussere Ordnung zu schaffen, kann es nicht auf andere Weise erfüllen, als indem es sich mehr und mehr in inhaltlich gerechtes Recht umwandelt. In jedem einzelnen gegebenen Rechtssystem bleibt aber allerdings der Gegensatz von formellem und materiellem Recht unaufhebbar; das bloss formelle Recht ist vielfach das Vorhandene, das materielle Recht die erst noch zu verwirklichende ideale Anforderung.

5. Der Widerspruch, in welchem das Recht als bloss formelles zu seiner eigentlichen und höchsten Aufgabe steht, die Durchführung des Gerechten im Leben zu ermöglichen, macht sich in dreifacher Weise in äusserer Erscheinung fühlbar: als ein Widerspruch der geltenden Bestimmung zu dem, was nach dem Rechtsbewusstsein der Menschen in dieser Zeit gelten sollte; als ein Widerspruch ferner zwischen den einzelnen Bestimmungen dieses vorhandenen Rechtssystems unter einander; als ein Widerspruch endlich zwischen der vorhandenen Bestimmung und dem gegebenen einzelnen Fall, den nach jener zu entscheiden ein Aeusserstes an Härte und Ungerechtigkeit ergeben und am meisten gegen die eigene Absicht des Rechtes selbst verstossen würde. So drängt das Recht von selbst auf eine Ergänzung seines starren und festen Bestandes durch ein ihm zunächst fremdes Element. Die Correctur, die dem Rechte widerfährt durch die Rücksicht auf das materiell Gerechte, wie es jedesmal im Gefühl und in der Erkenntnis der Menschen sich darstellt, nennt man die Billigkeit. So ist es denn eigentlich die Billigkeit, die den Antrieb bildet, das Recht vermöge der Gesetzgebung und der Rechtsschöpfung überhaupt weiter im Sinne des Gerechten zu entwickeln. Es ist freilich dabei festzuhalten, dass das objectiv Gerechte zunächst immer nur durch seine Spiegelung in den Gemüthern das Recht zu gestalten vermag, und dass das Organ der Fortbildung des Rechts die subjective Anschauung vom Gerechten bildet, welche in den Menschen, theils in der Masse, theils in der Auswahl der berufenen Rechtsbildner lebt. Wo aber die Entwicklung in normaler Weise vor sich geht, da ist die

Fortbildung des Rechtes zur Correspondenz mit der subjectiven Anschauung vom Gerechten auch eine Entwicklung zur Uebereinstimmung mit dem an sich Gerechten. Denn die Ansichten der Menschen vom Gerechten bilden sich weiter aus auf Grund der reichlichen Erfahrung von dem, was in den wirklichen Lebensverhältnissen als das dauernd Mächtige und Bestand Verheissende sich bewährt, und damit stehen sie zugleich unter der Macht der Idee des Gerechten. Das Ungerechte wird objectiv durch seine Zweckwidrigkeit, durch seinen Widerspruch zu den Verhältnissen und Bedürfnissen offenbar gemacht, und schon deshalb drängt sich das Gerechte den Gemüthern auch subjectiv in immer klarerer Form auf. Das Gerechte erweist sich als das dringendste aller Bedürfnisse; denn das Gerechte allein ist das wahrhaft Zweckmässige und allseitig Nützliche. Durch den Fortschritt des erkennenden Geistes und des sittlichen Bewusstseins wird das an sich Gerechte immer sicherer erkannt und immer treffender im vorhandenen Rechte ausgeprägt, wenn auch zeitweise Irrungen und Schwankungen zum minder Vollkommenen hin immer vorkommen können. So macht sich denn in der Rechtsschöpfung fortwährend das Princip der Billigkeit geltend als Trieb zum materiell Gerechten. Dies zeigt sich nun in dreifacher Form. Zunächst wirkt die Billigkeit in der consequenten Umbildung des gesammten Systems, wie es z. B. in der Ausgestaltung des altrömischen Rechts zum allgemeingültigen Weltrecht unter dem Einflusse des ius gentium der Fall war. Sie treibt ferner zur Einfügung von einzelnen Bestimmungen in das System, welche gegen die stricte Consequenz der Rechtssätze gehen, als Ausnahmen, Privilegien, als casuistische Berücksichtigung besonderer Personen, Fälle und Verhältnisse. In dieser Bewegung nun drückt das Princip der Billigkeit nur den eigenen inneren Trieb des Rechtes aus, immer mehr als materielles Recht sich mit gerechtem Inhalt zu erfüllen. Dagegen wendet sich die Billigkeit endlich auch, das stricte Rechtsprincip durchbrechend, mit ausdrücklicher Gegensätzlichkeit gegen die Rechtsform selbst. Dies geschieht in den Fällen, wo aus der Anwendung des positiven Rechtssatzes auf den concreten Fall sich eine widersinnige Consequenz zu ergeben scheint und das strengste Recht im formellen Sinne zum äussersten Unrecht im materiellen Sinne führen würde nach dem Spruche: summum ius summa iniuria. Der Grund dieser Erscheinung liegt nach der treffenden Bemerkung des Aristoteles theils in der nothwendigen Unvollkommenheit alles Rechtes als solchen, theils in solchen Mängeln, die demselben nur nebensächlich und zufällig anhaften, aber den-

noch regelmässig und unausbleiblich immer wieder zum Vorschein kommen. Jene nothwendige Unvollkommenheit des Rechtes zunächst besteht darin, dass das Recht nur in der Form allgemeiner Bestimmungen vorhanden sein kann, das Allgemeine aber eine nothwendige Incongruenz zum Einzelnen zeigt, das es beherrschen soll und zu beherrschen doch nicht vermag. Vortrefflich spricht darüber Plato (Politicus 294 B—C): „Ein Gesetz ist niemals im Stande, das, was in jedem einzelnen Falle das Passendste und Gerechteste ist, mit voller Genauigkeit zu umfassen und so die beste Bestimmung zu treffen. Die Ungleichartigkeit der Menschen und ihrer Handlungen, die unaufhörliche Unruhe und Beweglichkeit alles Menschlichen lässt es nicht zu, dass irgend eine mit Absicht getroffene Bestimmung in ihrer Allgemeinheit für alles und für jede Zeit gültig sei. Das Gesetz aber wie ein eigensinniger, unbelehrbarer Mensch setzt sich gerade dieses Ziel; es lässt nicht mit sich reden, es hört keinen Rath, auch dann nicht, wenn jemandem das Neue, gegen die Bestimmung des Gesetzes gehalten Bessere zur Hand wäre. Unmöglich ist es, dass das immer sich selbst Gleiche für das passe, was immer veränderlich ist.“ Daneben besteht ferner die dem Rechte nur zufällig anhaftende Unvollkommenheit, die sich in einzelnen Versehen des Gesetzgebers zeigt, der etwa an diese oder jene wirklich eintretende Möglichkeit nicht gedacht oder den sprachlichen Ausdruck ungeschickt gewählt hat. In allen diesen Fällen wendet sich die Billigkeit gegen das bestehende Recht: mit minderer Schärfe, wo nur zufälligen Mängeln abzuhelfen ist; — denn da wird mindestens im Sinne, wenn auch nicht nach dem Wortlaute der Rechtsregel entschieden und durch den Rückgang auf die Absicht und eigentliche Meinung des Gesetzes das vorhandene Recht ergänzt und fortgebildet; — mit grösserer Entschiedenheit, wo die die allgemeinste Gültigkeit beanspruchende Rechtsregel im einzelnen Falle zu widersinnigen Consequenzen führt; denn da wird über alles positive Recht hinaus zurückgegriffen auf das Rechtsgefühl, die Erkenntnis vom an sich Gerechten, auf subjective Anschauung und Meinung, von der zunächst nur angenommen wird, dass sie allgemeine Billigung und Zustimmung finden könne. So wird freilich unnütze Härte vermieden, der Schaden und Ruin von Einzelnen oder Vielen in privatem oder öffentlichem Interesse abgewendet, sofern er nicht durch das Gerechte ausdrücklich gefordert wird; es wird ermöglicht, dass die wahre Natur des Verhältnisses zum Ausdruck komme im Gegensatze zu künstlichen und gemachten Constructionen, wie sie in der Consequenz des Rechtssatzes liegen würden. (Vgl. § 46, 3–4.) Aber so unentbehrlich der Eingriff der Billigkeit in das bestehende Recht ist, so bedenklich ist er auch. Denn alle Billigkeit hat den fundamentalen Uebelstand, dass sie nicht auf objectiven und sicheren Bestimmungen, sondern auf subjectiver Einsicht, auf Tact und Meinung sich begründet, und damit droht sie das Gesicherte wieder in den Streit der Meinungen aufzulösen. Unbedenklich zwar ist es, wenn aus Billigkeitsrücksichten einzelne Ausnahmen von allgemeinen Rechtssätzen im Rechte selbst zugelassen werden, wie etwa bei den Römern die exceptio non numeratae pecuniae, die Nachlassung der Rechtsnachtheile als Folgen des Rechtsirrthums bei Minorennen, Weibern, Ungebildeten, Kriegsleuten, oder das beneficium competentiae, welches die Leistungspflicht nach der Leistungsmöglichkeit beschränkt. Bedenklicher ist es, wenn der römische Praetor in den bonae fidei iudicia dem Richter die Formel giebt: quo aequius, melius, oder wenn es in England eigene Billigkeitsgerichte, Equity courts, im Gegensatze zu den Gerichten gemeinen Rechtes giebt, die denn auch allmählich ihrer ursprünglichen Bestimmung entfremdet worden sind und nun ihrerseits wieder in ihrer Weise ein formell strictes Recht ausgebildet haben. Im öffentlichen Rechte nun gar ist ohne Zuhilfenahme des Princips der Billigkeit gar nicht auszukommen. Wollte man hier auf dem stricten Buchstaben des geschriebenen Rechtes, auf dem „Rechtsboden“ mit ängstlicher Peinlichkeit bestehen, so würde bei den ewig wechselnden Verhältnissen von Macht und Bedürfnis ein verträgliches Zusammenbestehen der verschiedenen Factoren, die Erfüllung auch nur der dringendsten Zwecke zur vollen Unmöglichkeit werden, und das Ganze der menschlichen Gemeinschaft ebenso sicher zerrüttet werden, als wenn ein öffentlicher Rechtszustand gar nicht bestünde oder gar nicht geachtet würde. Ohne die Mässigung des Rechts durch Billigkeit kann nichts Menschliches gedeihen, und die Billigkeit schliesst selbst wieder die äusserste Gefahr in sich. Sehr gut sagt Paulus, der römische Jurist: dass in dieser Frage de bono et aequo plerumque sub iuris auctoritate perniciose erratur (L. 91, 3. D. De Verb. oblig. XLV, 1). Auf Billigkeit lässt sich keine Ordnung begründen; eine sogenannte aequitas cerebrina, die sich nicht auf die möglichst wenigen Fälle beschränkt, in denen eine Remedur dem strengen Rechte gegenüber am dringlichsten geboten ist, sondern die in möglichst vielen Fällen das Princip einer gerechten Entscheidung aus dem eigenen Kopfe und Herzen entnehmen möchte, statt aus dem objectiv vorhandenen Rechtsgesetze, müsste zu völliger Aufhebung jegliches Rechtszustandes führen. Dass das objective formelle Recht in der Lage ist, eine Nachhilfe seitens der Billigkeit bei seiner Durchführung in den Einzel-

heiten des Lebens gar nicht entbehren zu können, ist der sicherste Beweis für die innere Unvollkommenheit des Rechtes, für den unaufgelösten Widerspruch zwischen seiner Bestimmung und seinem zeitlichen Dasein, zwischen seinem Zwecke und den Mitteln, auf die es angewiesen bleibt, um denselben zu erreichen. Aber eben dies muss uns anleiten, das Recht unter einen weiteren Gesichtspunkt zu stellen, mit welchem wir dann hoffen dürfen, die wesentlichen Momente des Rechtsbegriffes erschöpft zu haben.

Drittes Capitel.

Die Freiheit als Princip des Rechtes.

§ 26.

Das Recht als Ausdruck der Innerlichkeit.

Alles Recht hat Elemente von bloss positivem Charakter, die jedem Rechtssysteme seine Eigenthümlichkeit verleihen. Durch eben diese keineswegs grund- und bedeutungslose Eigenthümlichkeit aber erhält das Recht das Vermögen, seine höchste Function zu üben, zugleich Ausdruck und Gefäss für das innere Leben und die geistige Bestimmtheit eines Volkes zu sein. Schon seiner Entstehung nach als Gewohnheitsrecht, Gesetzesrecht und Juristenrecht ist das Recht der getreue Spiegel der auf dem Boden des bestimmten Volksgeistes sich vollziehenden Processe der Culturbewegung in ihrer unterscheidenden Eigenthümlichkeit. Durch seine besondere Form verleiht ferner das bestimmte Recht des einzelnen Volkes einem jeden Gliede desselben eine bestimmt gestaltete Sphäre anerkannter Berechtigung, die in ihrer Art und Abmessung sich gerade mit der Willens- und Vorstellungsbestimmtheit dieser Menschen nach ihrer besonderen Art deckt, und auch das Ganze der umfassenden Gemeinschaft erhält eine bestimmte Form seiner Thätigkeiten und Functionen, die mit dem Triebe und Bewusstsein der in dieser Gemeinschaft lebenden Menschen übereinstimmt. Durch

diese Harmonie zwischen dem inneren Leben und Bedürfnis und den äusseren Formen der die Lebensprocesse regelnden rechtlichen Ordnung erlangt das Recht seinen Adel und seine hohe positive Bedeutung für das gesammte Culturleben der Völker; dem eigenen positiven Rechte gehorchend haben die Völker ihre Freiheit und die in Gemeinschaft lebenden Menschen die Gewähr ihrer Menschenwürde.

Zum Folgenden ist zu vergleichen: F. C. v. Savigny, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung. 1814. — Puchta, Das Gewohnheits-Recht. 2 Bde. 1828. 1837. — G. Beseler, Volksrecht und Juristenrecht. 1843. — W. Arnold, Cultur und Rechtsleben. 1865.

1. Das Gerechte haben wir kennen gelernt als die nie verstummende Anforderung an das Recht, als den demselben innewohnenden lebendigen Antrieb der Fortbildung. Aber das Recht als solches ist nicht das Gerechte; es ist positiv und statutarisch und enthält zwar Elemente des Gerechten, aber auch vom Gegentheil. Ist nun das positive Recht in diesem seinem Gegensatze zum Allgemeingültigen bloss zufällige und willkürliche Satzung? ist es etwas, was eigentlich nicht sein sollte? So viel ist sicher, dass es ein anderes als ein positives Recht nicht geben kann; das absolut gerechte Recht ist nicht zu haben, auch nicht einmal solches Recht, welches den Menschen einer bestimmten Zeit als solches absolut gerechtes Recht erscheint. Wer kein positives Recht, wer nur reines Vernunftrecht will, der will also vielmehr gar kein Recht. Aber man soll auch das bloss Positive und Statutarische im Rechte nicht als blosse Thatsache hinnehmen; auch dieses bloss Positive hat seine hohe ideelle Bedeutung als eine Thatsache der geistigen Welt, durch seinen historischen Charakter, dadurch dass es den Bedürfnissen und Gewohnheiten, den Rechtsanschauungen und Ueberzeugungen gerade derjenigen Menschen entspricht, für die es gilt. Alles Recht ist, sofern es positiv ist, zugleich historisches Product, begründet in bestimmten geschichtlichen Verhältnissen und Gesinnungen; es ist ein äusseres Dasein, in welchem sich das innere Leben dieses Theiles der Menschheit ausdrückt. Alles Recht ist damit also auch national, durchdrungen von der Eigenart, den eigenthümlichen Lebensformen und dem besonderen Bewusstsein des Volkes, und in seiner gesammten Fortentwicklung an dieses Element gebunden, aus dem es ursprünglich erwachsen ist. Durch dieses sein inneres Lebensprincip ist endlich das Recht ein lebendiges Ganzes nach Art des Organischen. Das Wort organisch auf das Recht angewandt ist ein bildlicher Ausdruck, der aber keineswegs

deshalb zu verwerfen ist, weil ihm eine Vergleichung zu Grunde liegt. Es bildet vielmehr eine höchst treffende Bezeichnung, vorausgesetzt nur, dass man sich immer in klarem Begriffe gegenwärtig hält, was damit bezeichnet werden soll. Die organische Natur des Rechtes besteht zunächst darin, dass das Ganze einer bestimmten positiven Rechtsordnung nicht aus einer Anzahl einzelner Bestimmungen nach Art eines mechanischen Aggregats äusserlich zusammengesetzt ist, so dass diese Bestimmungen gegen einander gleichgültig sich verhielten und das Eine nach Belieben wegfallen oder sich ändern könnte, ohne dass das Andere davon betroffen würde. Vielmehr das bestimmte Recht bildet ein durch ein inneres Band der Einheit verbundenes Ganzes, so dass nach Analogie des lebendigen Körpers das Einzelne ein integrirendes Glied des Ganzen ausmacht, alle Einzelheiten unter einander und zum Ganzen in der lebendigsten Wechselwirkung stehen, jedes dem anderen dient und von dem andern getragen wird, und eine Erschütterung an einem Punkte sich auf das ganze System erstreckt. Das Zweite, was man meint, wenn man von der organischen Natur des Rechtes spricht, ist dies, dass das Recht nicht nach Art mechanischer Producte der Menschenhand etwas willkürlich Gemachtes, nach freier Absicht Erfundenes ist, sondern dass es das Princip seiner Entstehung und seines Wachsthumes in sich selber trägt, die Einzelheiten seiner Gestaltung nach inneren morphologischen Gesetzen aus sich selber hervortreibt und deshalb der frei schaltenden Absichtlichkeit der Menschen nur einen geringen Spielraum übrig lässt, einen viel geringeren, als es zunächst scheinen möchte. Der Boden, in welchem das Recht wurzelt und aus dem es seine Nahrung saugt, ist der Volksgeist, die innere Bestimmtheit dieses besonderen Theiles der Menschheit, mit allen seinen Eigenthümlichkeiten, wie sie sich in bestimmten Formen des Fühlens, Denkens, Wollens, in geschichtlicher Lage, in wirthschaftlichen Verhältnissen, in der Sprache, der Kunst, der Religion, der Wissenschaft gleichmässig und aus einem Princip heraus zur Erscheinung bringen.

2. Der historische, nationale, organische Charakter des Rechtes, der den positiven Einzelheiten desselben die höhere Bedeutung verleiht, prägt sich allerdings am fassbarsten in der Entstehungsweise des Rechtes aus. Aber man hat dabei viel zu sehr den Nachdruck gelegt auf eine einzelne Form der Entstehung des Rechts. Der innere Zusammenhang des Rechts mit der geistigen Bestimmtheit des dasselbe producirenden Volkes tritt bei allen Formen der Rechtsbildung gleichmässig in die Erscheinung, ebensosehr bei dem

ältesten denkbaren Ursprunge des Rechtes, wie bei der Fortbildung desselben im Zeitalter höchst gesteigerten Culturlebens. Im allgemeinen lassen sich drei zeitliche Perioden der Rechtsbildung mit verschiedenem Charakter unterscheiden; die in denselben vorherrschenden Formen und Stufen schliessen sich aber keinesweges gegenseitig aus, sondern bestehen auch wieder nebeneinander fort und ergänzen sich gegenseitig. 1. Die älteste Periode der Rechtserzeugung fällt vor alles Menschengedenken, in dasselbe Zeitalter, in welchem sich die Sprache, der Mythus, die Religion, die älteste Poesie und der älteste Kunststil der Menschen bildet, und das Recht entsteht aus derselben Wurzel und in voller Einheit mit allen diesen das geistige Leben des Volkes bildenden Mächten. In inniger Einheit mit dem religiösen Glauben, von den nationalen Göttern geschützt, vom Sittlichen noch ungeschieden, als Sitte und Gewohnheit sich befestigend, gehört das Recht zu denjenigen Potenzen, die das Selbstbewusstsein des Volkes von sich und seiner Art am mächtigsten bedingen. Es ist das Zeitalter, wo das Volk noch eine einheitliche, wenig gegliederte Masse bildet, die Individuen sich noch nicht zu selbstständigem Bewusstsein aus der im wesentlichen gleichartigen Masse herausgehoben haben, die subjective Reflexion noch wenig entwickelt, das freie Denken in die Form unmittelbarer Anschauung und bildlicher Vorstellung eingehüllt ist. Dies ist das classische Zeitalter des Gewohnheitsrechtes. Die Menschen bilden sich ein Recht, das ihrem inneren Wesen, ihrer Auffassung der Grundverhältnisse des menschlichen Lebens entspricht, mehr aus dunklem Triebe, als mit klarem Bewusstsein. Nicht der denkend erfasste Grundsatz, sondern das Gefühl für das Schickliche und Rechte, für das, was dem Bedürfnis entspricht und der Noth abhilft, für das Gerechte, was den inneren Sinn befriedigt, leitet den Process der Rechtserzeugung. Gewiss sind es schon in dieser Zeit die an Talent und Einfluss hervorragenden einzelnen Männer, die dem Rechte seine Gestalt geben: aber seine Geltung und Macht gewinnt das Recht durch schweigende Zustimmung der Menge, die da erfolgt, wo das geschaffene Recht der Menge verständlich und einleuchtend ist. Nur durch seine Angemessenheit an das Bedürfnis der äusseren Lage und an das innerlich lebendige Gefühl zugleich wird das Recht in normalen Verhältnissen zum Volksrecht, das wirklich gilt und in Uebung bleibt; jeder Widerspruch zu der äusseren Lage oder der inneren Bestimmung raubt dem Rechte die Möglichkeit, sich einzuleben und festzuwurzeln, und kein noch so mächtiger Einfluss, kein äusserer Zwang drängt dem Volke ein Recht auf, das es nicht

mag und nicht versteht. Das Recht in diesem Zeitalter lebt in der Gesinnung der Menschen als ein lebendiger Bestandtheil des allgemeinen Bewusstseins, und diese innere Uebereinstimmung aller seiner wesentlichen Bestimmungen mit dem Gesammtgeiste bildet seinen hohen Vorzug. Dafür aber hat es auch den Mangel, dass es äusserlich nicht fixirt ist. Es wird geübt mehr durch den Trieb, der am Selbstverständlichen, gar nicht anders Möglichen festhält, als mit besonnener Erwägung der Gründe und Gegengründe. Die Masse selbst oder ein leitender Stand, die Priester, die Adligen haben das Recht inne durch Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht. Weder die Gewandtheit des sprachlichen Ausdrucks, noch die Kunst eines strengen logischen Denkens ist in hinreichendem Maasse vorhanden, um dem Rechte diejenige formelle Strenge und Genauigkeit zu ertheilen, die zu seiner inneren Vollendung erforderlich wäre. Für die Auslegung und Anwendung des Rechtes ist man auf lebendigen Tact und unmittelbares Rechtsgefühl angewiesen, wie es sich auf dem Boden heimischer Rechtsanschauung ausgebildet hat. In engeren Kreisen innerhalb des grossen Volksganzen bildet sich wol, wie es bei den Deutschen der Fall war, eine unerschöpfliche Fülle eigener Rechtssatzungen aus; noch wird die Einheit der volksthümlichen Rechtsbildnng durch solche Autonomie einzelner Gruppen nicht wesentlich gestört. In unversiegbarem Flusse geht so mit ungemeiner Fruchtbarkeit eine Fülle von Bestimmungen, das Erzeugnis unermüdlicher Schaffenslust, durch einander. Zuerst gestaltet sich das Strafrecht genauer, dem dringenderen Bedürfnis entsprechend; erst später vollzieht sich die eingehendere Ausbildung des Privatrechts. Man hält sich bei der Beurtheilung der Handlung zunächst an die anschauliche Thatsache; für das Eindringen in das Innere und für die Berücksichtigung der Absicht fehlt der Blick. Der Einfachheit der Lebensverhältnisse entspricht die Einfachheit der Auffassung und die geringe Anzahl von vorgenommenen Unterscheidungen; erst mit der durch die zunehmende Cultur gesteigerten Verschlungenheit und Mannigfaltigkeit der Beziehungen tritt eine reichere Gestaltung des Rechtes ein. Alles bewegt sich ursprünglich in einfachen und festen Formen, von denen man sich erst allmählich im Interesse grösserer Beweglichkeit loslöst. Thätig erweist sich dabei vor allem die gestaltende Macht der Phantasie; Bild und Zeichen überwiegt den Ausdruck des klaren Begriffes. Das Bild hilft der Anschauung nach, das Symbol ersetzt die Sache; die Rechtshandlung wird mit künstlerischem Gefühl gestaltet, das Gemüthsleben betheiligt sich bei der Art der Bezeichnung, eine Formensprache von

ästhetischer Bedeutsamkeit umkleidet die nüchterne Prosa des Geschäftes mit poëtischem Schimmer. Aeussere Merkmale ersetzen die innere Bestimmtheit des Begriffes. Ein sinnreicher Ausdruck, ein Rechtssprichwort ersetzt die künstlich gebildeten Begriffe. Durch alle diese Eigenschaften ist dies ursprüngliche Recht ein durchaus eigenthümliches, und zwar als ein durchaus nationales; das Volk lebt in seinem Rechte. Aber diese Eigenschaft des Rechtes, sich mit dem Volksgeiste zu decken, hört auch später nicht auf, wenn sie gleich auf andere Weise vermittelt wird. Recht und Volk halten gemeinsamen Schritt auch in weiterer Entwicklung.

3. Eben diese Entwickelung nämlich treibt 2. die Völker weiter von der Stufe, auf der das Recht wesentlich Gewohnheitsrecht ist, zu andern Stufen, welche höhere Formen des geistigen Lebens darstellen, aber nicht ohne dass der Fortschritt nach der einen Richtung durch eine Einbusse nach der anderen erkauft würde. Die äusseren Verhältnisse der Menschen werden verwickelter und künstlicher, das wirthschaftliche Leben zusammengesetzter und reicher an Formen; die Theilung und Specialisirung der Arbeit wächst. Es bilden sich trennende Unterschiede zwischen den Ständen und Berufsarten; Ungleichheiten der Bildung, des Vermögens, der Gewohnheiten treten immer entschiedener hervor. Die Individuen von besonderer Geisteskraft heben in deutlichem Unterschiede das Haupt aus der Menge hervor und üben mächtige Wirkungen auf die Gesammtheit im äusseren und im inneren Leben. Die Reflexion wird reifer und löst sich klarer ab von Bildlichkeit und phantasievoller Anschauung; die Prosa stellt sich mit ihren ersten Versuchen neben die Poesie; die technischen Gesichtspunkte der Nützlichkeit beherrschen den Verstand, der mehr und mehr ein Ganzes in logischer Consequenz zu erfassen und zu gestalten lernt. In friedlicher und kriegerischer Berührung mit anderen Völkern wird man sich des Eigenen sicherer bewusst, empfängt auch wol vereinzelte fremde Einflüsse; in äusserer und innerer Politik bilden sich bestimmte Richtungen, verständige Grundsätze der Klugheit aus. In solcher Zeit gewinnt dann auch das Recht einen wesentlich anderen Charakter. Zunächst ist es nicht mehr das Volk als Ganzes, welches sich an der Rechtsbildung betheiligt; die Masse versinkt mehr und mehr in Passivität, die leitenden Stände und die leitenden Männer übernehmen die gestaltende Thätigkeit. So tritt nun der Gesetzgeber hervor, der ein Recht in bestimmter Formulirung producirt; das Recht wird Gesetzesrecht, geschriebenes Recht, und durch die ersten Anfänge einer eigentlichen juristischen Technik innerlich bestimmt. Das bildliche Element tritt zurück, das

Streben nach verständiger Consequenz überwiegt. Die formelle Strenge wird mehr und mehr betont, wäre es auch auf Kosten der materiellen Gerechtigkeit; eine naive Lust an dem Ernst der vorgeschriebenen Formel, an dem bestimmten Wort und Brauch beherrscht die Gestaltung der Rechtsverhältnisse. Das unmittelbare Rechtsbewusstsein, der Tact und Sinn für das Billige sieht sich durch solche Lust an der Consequenz der stricten Form verdrängt. Nicht was jemand gewollt, beabsichtigt hat, sondern was er ausdrücklich gesagt, geschrieben, gethan hat, entscheidet. Das Recht wird herzlos; wie es vom Billigen sich trennt, so scheidet es sich mehr und mehr vom Sittlichen, wenn diese Scheidung auch nicht klar erkannt wird. Es liegt darin ein unermesslicher Fortschritt; denn so erst erzeugt sich für die Menschen die grösste Wolthat, eine feste äussere rechtliche Ordnung. Das Recht wird zugleich ein Mittel der Charakterbildung. Jeder hat sich in seinen Angelegenheiten vorzusehen, für sein Recht selbst Sorge zu tragen, sich an Formen zu binden, an Exactheit zu gewöhnen, die bestimmt abgegrenzte fremde Sphäre zu achten. Aber auch auf dieser Stufe wieder wächst das Recht mittelbar aus dem Volke selbst heraus und verwächst das Volk mit seinem Recht. Die berufenen Söhne dieses Volkes haben es geschaffen; was sie in ihrer Meinung vom Besten, Schicklichsten, Gerechtesten geleitet hat, das ist doch wieder der Kreis der Ideen und Anschauungen, die sie auf dem heimischen Boden, auf Grund der alten Ueberlieferungen und Gewohnheiten eingesogen haben. Es mag das Fremde auf sie eingewirkt haben; aber die Form der Aneignung selbst des Fremden zeugt immer von der überwiegenden Macht des nationalen Geistes. Die Bedingung aber, unter der allein ein Volk ein ihm gegebenes Recht sich anzueignen vermag, bleibt immer dieselbe, dass dieses Recht den Verhältnissen, Bedürfnissen und Anschauungen dieses Volkes genügt. Auch als Gesetzesrecht bleibt das Recht, — immer unter Voraussetzung normaler Verhältnisse und abgesehen von Störungen der natürlichen Entwicklung, die gegen das Wesen der Sache als zufällig zu gelten haben, — in innerem Einklang mit dem Leben des Volkes und in steter Wechselwirkung mit seiner geistigen Eigenthümlichkeit. Das Recht bildet sich nach dem Volke, und das Volk bildet sich nach seinem Recht.

4. Die dritte Periode in der Entwicklung des Rechts wird charakterisirt durch die Rechtswissenschaft; das Recht wird Juristenrecht. Immer verwickelter werden bei steigender Cultur die wirthschaftlichen, die politischen Verhältnisse, immer mannigfaltiger die Bedürfnisse, immer gegliederter das ganze äussere Leben. Um den Bedürfnissen

des Lebens zu genügen, schliesst sich Rechtsinstitut an Rechtsinstitut und Rechtssatz an Rechtssatz. Rechtsbildung wird fachmässige Bildung; nur ein ausdrücklich dazu geschulter Verstand vermag noch diese Mannigfaltigkeit zu überblicken, sie verständnisvoll sich anzueignen und fortzubilden. In consequenter Fortsetzung früherer Anfänge bildet sich ein Stand von Rechtsgelehrten, die sich vor allem durch die fachmässige Kenntnis und durch die Uebung in strengem Denken auszeichnen. Die Kenntnis des Rechts wird mit der Zunahme logischer Fertigkeit und abstracter Reflexion zu eigentlicher Wissenschaft, die in systematischem Zusammenhange die innere principielle Einheit der einzelnen Gebiete und des gesammten Aufbaus des Rechtes erfasst. Man lernt mit eingehender Gründlichkeit das Recht fremder Völker betrachten; die Kenntnis des geschichtlichen Werdens des Rechtes und der Rechte tritt hinzu; ein specifisch juristisches Denken, ausgezeichnet durch formelle Strenge, durch logische Consequenz der Construction und exacte Unterscheidung der Begriffe bildet sich aus. Die Kunst der Interpretation wird geübt auf Grund der sprachlichen und begrifflichen Zusammenhänge; über den nächsten Wortsinn lernt man zurückgehen auf die eigentliche Meinung des Gesetzes, wie man auf die Willensmeinung und Absicht des Handelnden achten lernt, um die wahre Natur der Rechtsverhältnisse in dem oft missverständlichen äusseren Thun zu erkennen. Man opfert von der äusseren formalen Strenge, um sicherer das materiell Gerechte herzustellen. Das Recht wird beweglicher, geschmeidiger, sich den wechselnden Lebensverhältnissen anzuschliessen. Zugleich löst es sich mehr und mehr von den sittlichen Anschauungen los. Es nimmt einen überwiegend technischen Charakter an, um dem Heraustreten der freien Individualität mit ihren besonderen Interessen und Tendenzen freien Spielraum zu lassen. Statt der überwiegenden Gleichmässigkeit des äusseren Lebens mit dem sicheren Gange von Arbeit und Feier ist der bunteste Wechsel und die reichste Mannigfaltigkeit äusserer Arbeiten und wirthschaftlicher Mühen eingetreten. Der Eigennutz artet zu wilder Selbstsucht aus; der Verstand nimmt alle seine List zusammen, um im Dienste der Interessen den Anderen den Rang abzulaufen; die Kühnheit des rastlosen Unternehmers sucht sich ungebahnte Wege; gemeiner Betrug und wagehalsige Speculation häufen Opfer auf Opfer und Trümmer auf Trümmer. Ein ewig strömender Fluss der Veränderung reisst alles mit sich fort; wie die Formen der Production, so wächst die Fülle der Bedürfnisse, der Genüsse und Bequemlichkeiten ins unermessene. Die Erfindungen bemächtigen sich des Spieles der Naturkräfte; immer profaner wird die

Oberfläche des Lebens. Im politischen Leben zeigt sich die gleiche Verflochtenheit, die gleiche Rastlosigkeit der Bewegung. Parteibestrebungen und politische Ideale lösen sich in schneller Folge ab; die alte heimische Sitte weicht dem Individualismus der aufgeklärten Meinung; die gesellschaftlichen Classen stehen wider einander; in hartem, verwildertem Kampfe stossen die socialen Schichten und Parteien zusammen. Da erst hat das Recht die höchste Aufgabe zu lösen, in solcher Verwirrung Ordnung, in solchem Wechsel Stetigkeit zu schaffen, die Leidenschaften durch das für alle gleiche, das mächtige und der Anforderung angepasste Gesetz zu bannen. Nicht ohne die strenge logische Zucht des wissenschaftlichen Denkens, nicht ohne die Kunst bewusster Reflexion, die sich auf die Lehren der Vergangenheit, auf historische Kenntnis stützt, nicht ohne durchgebildete Technik wäre die Aufgabe lösbar, im öffentlichen wie im privaten Rechte die Fülle der wirklichen Erscheinungen durch die Form des Gesetzes zu beherrschen. Damit erlangt dann der Jurist die grösste Bedeutung für das gesammte nationale Leben. Seine Wissenschaft, seine Kunst wird die Zuflucht in der immer drängender werdenden Noth, und seine heilende Hand muss die Wunden pflegen, den Gefahren vorbeugen, die Regel und das Maass in das regellose und maasslose Spiel der Leidenschaften, Kräfte und Thätigkeiten tragen.

5. Diese Schilderung der Geschichte der Rechtsentwicklung nach den drei Perioden des Gewohnheitsrechtes, des Gesetzesrechtes und des Juristenrechtes beabsichtigt nur einen idealen Durchschnitt zu zeichnen. Es ist eine Abstraction aus den allerorts beobachteten wirklichen Vorgängen. Gerade so haben sie sich nirgends vollzogen, aber das Wesen ist damit gezeichnet. Störungen des Vorgangs finden sich überall. Die fremde Rechtsanschauung und Rechtsübung drängt sich ein; ein übermächtiger despotischer Wille, ein Eroberer, ein unterjochendes Volk unterbricht durch unvorbereitete eigenwillige Satzung den stetigen Gang der Entwicklung. Selbst in Rom bildet das fremde Recht, das ius gentium, ein wesentliches Ferment der fortschreitenden Rechtsbildung, die darauf hinausläuft, jenes Element mit dem heimischen ius civile eingliedernd zu verschmelzen. In Deutschland tritt zu gegebener Zeit die Reception des römischen Rechtes ein, auf manchen Gebieten die altgewohnte nationale Rechtsübung völlig verdrängend. Dennoch betreffen auch solche Abweichungen nicht das Wesen der Sache. Nicht früher wird das fremde Recht aufgenommen und verarbeitet, als das Volk über sein eigenes Recht in äusserer Lage und Bedürfnis, in innerem Trieb und Gesinnung hinausgewachsen

ist, und die Aneignung des Fremden geschieht wieder in nationaler, eigenthümlicher Weise. Selbst die Unterjochung unter den Willen des Despoten, unter das völlig fremde Recht ist nur ein Durchgang; in fortschreitendem Process der Gährung wird doch das mit dem eigenen Wesen Unverträgliche ausgestossen, oder das Volk bildet sich innerlich um, bis das ursprünglich Fremde wieder zu seinem inneren Eigenthum geworden ist. Heute und bei den civilisirten Völkern Europas freilich ist ein Austausch und eine Uebertragung der Rechtsanschauungen und Rechtsinstitute von einem Volke auf das andere, zumal im Privatrecht, kaum mehr als eine solche Störung des regelmässigen Ganges anzusehen. Denn die Civilisation hat eine ausgleichende Macht, und auch in ihren Rechtsanschauungen sind sich die höchstgebildeten Völker sehr nahe gerückt. Für alle Rechtsbildung heute liegt im römischen Rechte einerseits, im germanischen Rechte andererseits die gemeinsame Wurzel klar zu Tage, und was aus solcher Wurzel entsprossen, zeigt hinreichende Züge der Verwandtschaft, um es möglich zu machen, dass deutsche Volkstheile sich ohne Schwierigkeit in französisches Recht, französische sich in deutsches Recht einleben.

6. Allen Stufen und Formen der Rechtsentwicklung ist dies gemeinsam, dass die Fortbildung des Rechtes nur auf historischem Wege geschehen kann, in der Weise eines stillen und unvermerkten Wachsens und Werdens. Dass Gesetze gegeben, von bestimmten Menschen ausgedacht und festgesetzt werden, darf darin nicht irre machen. Was nicht durch die innere Entwicklung des Volksgeistes und seiner Rechtsübung genügend vorbereitet ist, das bleibt doch unfruchtbar und schafft nur Verwirrung. Recht kann immer nur formell, nicht dem Inhalte nach gemacht werden. Immer ist die Entwicklung aus dem Willen und der Einsicht, aus den Bedürfnissen und Trieben der Menschen das Erste, und die ausdrückliche Aufzeichnung als Werk der Reflexion, des bewussten Gedankens tritt erst ergänzend hinzu. Alles neue Recht ist eigentlich schon altes Recht, denn es muss einen geeigneten Boden schon vorfinden. Bei weitem nicht alles, was als ausdrückliches Gesetz vorhanden ist, ist deshalb auch schon wirklich lebendiges Recht mit der dazu gehörigen Stetigkeit der Ausübung; dasjenige, dem sich die Gemüther der Menschen hartnäckig entziehen, kann niemals Recht werden und bleibt immer nur ein gescheiterter Versuch einer Gesetzgebung. Wiederum bei weitem nicht alles, was als Recht im Volke lebt und in sicherer Uebung im Schwange ist, ist ausdrücklich als Gesetz aufgezeichnet. Es ist schlechterdings unmöglich, dass jemals das Gesetz alle diejenigen Einzel-

heiten, Fälle und Beziehungen umfasse, auf die das Recht sich einzurichten hat. Für alle diese Mängel, Lücken und Unbestimmtheiten des Gesetzes tritt mit unermüdlicher Geschäftigkeit die niemals nachlassende Schaffenslust des Gewohnheitsrechtes ein, die ebenso im Zeitalter des Gesetzesrechtes wie in dem des Juristenrechtes immer neue Schösslinge zu treiben fortfährt. Das Vorbild für diesen Process ist für immer das Edictum perpetuum des römischen Magistrats. Der Praetor versuchte die nothwendige Neubildung und Umbildung auf Grund dessen, was er als lebendiges Recht annehmen zu dürfen glaubte, durch bestimmte Fixirung vorzunehmen. Hat er das Rechte getroffen, so bleibt, was er geschaffen, in dauernder Geltung; andernfalls fällt es stillschweigend zu Boden. Der Gesetzgeber kann nicht willkürlich nach seinem Belieben und seinen Einfällen Recht schaffen; ebensowenig kann es die Wissenschaft des Juristen. Normaler Weise steht die Wissenschaft gerade so wie der Gesetzgeber im genauesten Zusammenhange mit dem geistigen Leben und der Eigenthümlichkeit des Volkes; wollte sich die Gesetzgebung oder die Wissenschaft von diesem Zusammenhange lösen, so würden sie nichts dauerndes, nichts, was wirklich die Geltung eines Rechtes zu behaupten vermöchte, zu produciren im Stande sein. Thatsächlich ist unter gewöhnlichen Umständen die Wissenschaft nicht vom Volksleben geschieden. Auch die Gelehrten bleiben Söhne ihres Volkes, durch den Volksgeist bestimmt; die Wissenschaft selber trägt eine nationale Färbung, und die Rechtswissenschaft bei dem Reichthum ihrer Beziehungen zu den concreten Einzelheiten des wirklichen Volkslebens kann gar nicht umhin, sich mit der Eigenart dieses bestimmten Volkes im engsten Zusammenhange zu erhalten. Freilich kann es Zeitverhältnisse und Umstände geben, unter denen dieses Streben der Wissenschaft hinter eigensinnigem Gelehrtendünkel und der Voreingenommenheit für ein allzu einseitig gepriesenes Fremdes zurücktritt, wie es in Deutschland seit der Alleinherrschaft des Studiums des römischen Rechtes der Fall war. Aber dergleichen ist immer nur Ausnahme, eine zeitlich verlaufende Krankheit, die allmählich wieder weicht und der Gesundung zu normalen Zuständen Platz macht; und schon die Krankheit selbst ist bezeichnend für einen inneren Schaden in der nationalen Entwicklung, den sie nur auf dem speciellen Gebiete des Rechtes zum Ausdruck bringt. Seiner Natur nach ist das Juristenrecht eine Art von Gewohnheitsrecht, an dem die Volksseele insofern ihren Antheil hat, als sie durch die besten und geeignetsten Söhne des Volkes dabei vertreten ist; es ist ein Gewohnheitsrecht, welches mit bewusster Kunst und systematischer

Reflexion im Streite der Meinungen an der Hand der zur Entscheidung kommenden Rechtsfragen oder des inneren Zusammenhanges der rechtlichen Theorie seine Ausbildung erlangt. Der Gesetzgeber wie der wissenschaftlich producirende Jurist wird im glücklichen Falle der Redner seiner Epoche, der demjenigen, was alle Herzen beseelt, Form und Ausdruck verleiht, wie der Dichter, der Künstler, der Denker es auf anderen Gebieten thut. Dadurch erlangt er classische Bedeutung für das gesammte nationale Leben. Sein Werk bleibt; sein Volk spiegelt sich in seinem grossen Sohne und bildet sich ebenso nach ihm, wie er der mustergültige Typus seines Volkes war. Wie das aesthetische, das religiöse, das intellectuelle Leben eines Volkes nach Stil, Princip und Geist von der Eigenart des Volkes getragen, aber von den geistesmächtigen Individuen gestaltet wird, so auch das Recht.

7. Nach alledem gilt es vom Rechte, wie es von der Sprache gilt, dass es nicht von Menschen gemacht ist, sondern aus seinem eigenen inneren Triebe auf dem Boden der bestimmten Volksseele mit bestimmter Eigenthümlichkeit erwächst. Was das Recht eigentlich bildet, ist die Idee des Rechtes, die vermittelst der einzelnen Volksgeister die in ihr enthaltenen Momente explicirt und sich ein so geartetes reales Dasein hier, ein anders geartetes dort gibt. Das Recht hat sein eigenes inneres Leben und bildet sich seine Glieder immer wieder aufs neue nach dem Gesetze der Correlation des Wachsthums. Die Aenderung an einem Punkte ruft eine morphologische Veränderung an allen anderen Punkten hervor; so bildet sich das Recht fortschreitend organisch im historischen Processe um und bedient sich dazu der Triebe und Meinungen, der Kunst und Geschicklichkeit der Menschen als der Mittel für den eigenen Lebensprocess. Die Entwicklung des Rechtes erfolgt nach der Natur der Sache, nicht nach äusseren Zufälligkeiten; gerade wie der Baum Luft, Licht und Boden benutzt, um nach der schon im Samenkorn enthaltenen Anlage zu bestimmter und harmonischer Form seine Glieder und Zweige auszubilden. Des Menschen Kunst und List kann dabei nachhelfen oder stören; aber das Gesetz der Sache ist stärker als alle Absicht und Reflexion. Was man wol den blinden Zufall des historischen Werdens genannt hat, ist viel sinnreicher und vernünftiger als alle erfundenen und ausgedachten Systeme. Nur die Schwachköpfe ersinnen sich Utopien eines Rechtszustandes, der nie möglich gewesen ist und nie möglich werden kann, und erscheinen sich darin viel klüger als die, wie man wol meint, blind producirende Geschichte. Aber das schlechteste positive Recht eines barbarischen Volkes enthält immer noch mehr Sinn und

Verstand, als das sich am ruhmredigsten vortragende Gedankengespinnst von der besten der Republiken. Ein Recht lässt sich nicht erfinden, so wenig wie eine Religion. Der Prophet muss seine Gläubigen haben, damit aus dem innerlich von ihm Geschauten eine Religion werde; ebenso braucht der Rechtsschöpfer ein Volk, das ihm entgegenkomme, das seine Anschauungen in Saft und Blut aufnehme, sie zu einer die Wirklichkeit des Lebens beherrschenden Macht erhebe, damit aus seiner Schöpfung ein wirkliches lebendiges Recht werde. Und dies Volk kann er nur finden, wenn er seine Gedanken aus dem Herzblute dieses Volkes schöpft und die innersten Antriebe, die in diesem Volke lebendig sind, mit tiefem Verständnis belauscht hat. Die Arbeit am Rechte, wo das Leben gesund, die Entwicklung normal ist, ist nicht die eines frei speculirenden Kopfes, noch die eines mechanischen Technikers, sondern die eines Gärtners oder Erziehers, der seinem Object in die inneren Gesetze seines organischen Werdens nachfolgt, und hier stützt, dort leitet, das Hindernis des graden Wuchses beseitigt und der Störung der gesunden Entwicklung vorbeugt. In keinem möglichen Sinne also ist das Recht ein Product menschlicher Absicht und freier Willkür. Dass es Recht giebt, steht nicht in der Wahl der Menschen; das Recht ist ein dem Menschen mit der menschlichen Natur zugleich auferlegtes Schicksal. Aber auch dass das Recht diese und nicht andere Formen hat bei diesem Volke, in dieser Zeit, ist nicht durch die Willkür der Menschen, sondern durch das Gesetz der Geschichte und die Macht der Idee bewirkt.

8. Den Satz, dass das Recht nicht aus der Willkür der Menschen stamme, glauben manche so ausdrücken zu können, dass sie das Recht aus dem Willen Gottes ableiten. Aber diese theologische Redeweise giebt keine genügende Erklärung der Sache und beruht überdies auch kaum auf hinlänglich klaren Begriffen. Mit der Berufung auf Gottes Willen und Gebot, so lange dieser Wille unbegriffen als ein zufälliger und willkürlicher erscheint, wird das Recht weder seinem eigenthümlichen Inhalt noch seiner Form nach erklärt, und was schlimmer ist, in scheinbar frommer Ausdrucksweise wird dem Rechte seine Würde, der Idee Gottes ihre Heiligkeit gemindert. Die Aufgabe wäre eben, zu zeigen, wie Gottes vernünftiger Wille in der inneren Architektonik des Rechtes sich offenbart; dazu gehörte, dass man die innere Vernunft des Rechtes darlegte. Ist diese erkannt, so ist die Uebereinstimmung derselben mit Gottes Willen ganz selbstverständlich; die Ableitung des Rechtes aus dem Willen Gottes ist also kein Erklärungsprincip von selbstständigem Werthe. Soll

aber diese Ableitung bedeuten, dass ein unbegriffener und seinem Inhalte nach zufälliger Complex von Satzungen dadurch eine höhere Sanction erhalte, dass man sich dafür auf einen Willen Gottes beruft, der nun ebenfalls nicht als absolute Vernunft, sondern als die Willkür eines allmächtigen Herrn und Gesetzgebers erscheint, so ist eine solche Anschauung vom Rechte ebenso abzuweisen, wie die Auffassung Gottes als eines Willkürherrschers, und zwar weil sie durchaus irreligiös und abergläubisch ist. Verständnislos ist es insbesondere, das Recht an irgend einer Offenbarungsurkunde zu messen. Dass ein allgemeingültiges Recht offenbart werde, ist wider den Begriff der Offenbarung, die ewig und unvergänglich ist nur in der Lehre vom Heil. Gott will das Recht, wie er alles Gute, wie er alle Grundbedingungen und Grundelemente der sittlichen Welt will; die Idee des Rechtes ist deshalb eine Manifestationsform des absoluten Geistes, wie die Idee des Guten, deren integrirender Theil sie ist. Gott will auch, dass dieses bestimmte Recht sei, nämlich soweit es vernünftig ist und als Mittel seinem Weltplane dient, den Culturfortschritt der Menschheit fördert. Aber Gott will auch, dass das Recht fortschreitend sich vervollkommne, seine Idee immer reiner realisire, das Element der Unvernunft abstreife und in das Gerechte hineinwachse. Dass das geltende Recht befolgt werde, so lange es gilt, ist Gottes Wille, weil daran die Ordnung und der Bestand der sittlichen Welt hängt; dass das Geltende bloss weil es gilt auch weiter gelte und der zweckmässigen und vernünftigen Veränderung entzogen werde, ist wider Gottes Willen wie gegen die Vernunft und gegen die Natur der Dinge. Das Historische, welches besteht, verdient Respect, aber keine blinde und keine ausnahmslose Unterwerfung, wie wir ihn dem Willen Gottes schulden; historisch ist auch das Gesetz der Umbildung und Vervollkommnung, und wir vollziehen Gottes Willen, indem wir dieses Gesetz erfüllen. Man soll nur gelernt haben, nicht willkürlich, nicht aus abstractem Besserwissen, sondern im engsten Anschluss an das innere Gesetz des Historischen das Bestehende fortzubilden.

9. Das Gesetz des historischen Werdens zeigt seine unwiderstehliche Gewalt durch die Rache, die es an denen nimmt, die es in hochmüthigem Vertrauen zu der eigenen Einsicht verletzt haben. Die Männer der französischen Revolution glaubten die Welt auf den Kopf stellen, das historisch Gewordene auf einen Streich beseitigen und auf dem leeren Bauplatze ungehindert ein Phantasiegebäude nach frei ausgedachtem Plane errichten zu können. Mit solchem unhistorischen und verkehrten Beginnen ist denn auch in der That

nichts erreicht worden, als dass über wilde Zerstörung und Ströme Blutes hinweg der eingeborne Zug des französischen Geistes seinen Weg fand nach wie vor und nicht ein allgemeingültiges Ideal der Verstandesaufklärung, sondern ein ganz eigenthümlicher nationaler Rechtszustand unter unaufhörlichen Convulsionen, Zusammenbrüchen und Kämpfen sich herstellte, ganz anders als die Menschen es sich eigentlich gedacht und beabsichtigt hatten. Nirgends so entschieden wie in der Thätigkeit der Rechtsbildung zeigt sich die Ohnmacht der klugen Absicht, die Unfruchtbarkeit der Thaten der Gewalt. Die gewaltsame Umwälzung des bestehenden Rechtes, die vorübergehende Aufhebung des Rechtszustandes in einigen seiner Bestimmungen, mit einem Worte die Revolution, kann ganz wol im geschichtlichen Process ausnahmsweise einmal das vom Genius der Geschichte gewählte Mittel sein, um den träge und unbeweglich gewordenen, hinter den gerechten Anforderungen zurückgebliebenen Rechtszustand in Fluss und Bewegung zu bringen; aber Widersinn ist es, die Revolution zur principiellen Regel, den gewaltsamen Bruch des Rechtes zum bleibenden Mittel der Rechtsbildung machen zu wollen. Denn das heisst, die Ordnung aus der continuirlichen Störung und Verwirrung, das Bleibende und Feste aus der sinnlosen Willkür der Leidenschaften und dem unaufhörlichen Wechsel erzeugen wollen. Historisch, in stillem, geräuschlosem Werden sich organisch zu entfalten, das ist die bleibende Natur des Rechtes; aber allerdings muss man das Organische an der rechten Stelle suchen. Die organische Natur des Rechtes darin zu finden, dass man es als physiologisches Product, als Erzeugnis der Gehirnmolecüle, als Product der Vererbung, als Resultat des thierisch blinden „Kampfes ums Dasein“ betrachtet, ist widersinnig und führt zu widersinnigen Consequenzen. Das Recht ist organisch nur, indem es zugleich historische That und freies Erzeugnis des menschlichen Geschlechtes ist; diese That und dieses Erzeugnis steht zugleich unter der überwiegenden Macht der Idee des Rechtes, weil der Geist nach seiner Anlage vernünftig ist und sein Bilden und Schaffen den Gesetzen der Vernunft unterworfen bleibt. Es ist mit dem Rechte nicht anders als mit dem, was wir im eigentlichen Wortsinne organisch nennen. Die Voraussetzung für alles organische Werden und Wachsen bilden die chemischen Affinitäten des Kohlenstoffs und die physicalischen Gesetze; seine Form bringt der Organismus im wesentlichen fertig mit, und die Affinitäten und Gesetze müssen die Richtung inne halten, die ihnen die morphologische Eigenart des bestimmten Organismus vorschreibt. Ebenso liefert für den Aufbau des Rechtes die

äussere Natur der Dinge und die physiologisch-psychologischen Kräfte des Menschen die Voraussetzung; aber die Art, wie diese Kräfte und Anlagen wirken, wird bestimmt durch die menschliche Vernunft und ihre Freiheit, wie durch die objective Vernunft und die innere Gestaltungstendenz des Rechtes.

10. Die Verkennung der historischen Bedingtheit alles Rechtes ist der Grundirrthum der naturrechtlichen Lehren. Das Naturrecht versuchte nicht bloss, das an sich Gerechte in allgemeingültiger Weise zu zeichnen; es stellte auch die Anforderung, das bestehende Recht müsse sich sogleich und unverweilt nach dem Abriss des natürlichen Rechtes umgestalten. Eine ganz unmögliche Forderung. Zunächst schon: wo ist die Garantie, dass das, was den besten Denkern der gegenwärtigen Generation als das absolut Gerechte erscheint, nicht schon in der nächsten Generation von allen als abgethan und verkehrt verworfen werde? Mit den naturrechtlichen Theorien des vorigen Jahrhunderts ist es in der That so gegangen. Und dann: die Menschen haben auf dem Gebiete des Rechtes nie machen können, was sie gewollt haben, sondern immer nur, was durch die Sache möglich war. Dem Rechte lässt sich auch durch die beste, die aufgeklärteste Meinung keine Richtung aufzwingen, die seinem inneren Zuge widerspricht. Das neue Recht bloss auf den Anspruch des abstracten Gedankens von einem besten Rechte begründen zu wollen, ist ein ganz vergebliches Unternehmen, weil sich den Menschen kein Recht aufpfropfen lässt, welches zu ihrem inneren und äusseren Leben nicht passt und nicht auf ganz bestimmte historische Bedingungen eingerichtet ist. Die Hauptmacht für die Einführung eines Rechtes ist eben die Gewohnheit, die gewohnte Anschauungs- und Handlungsweise; was darin keine Wurzeln zu schlagen vermag, das schwebt in der Luft. Was Recht sein soll, das muss in den Menschen die geeigneten Organe zu seiner Durchführung finden; die mechanische Wirkungsweise des äusseren Zwanges vermag nur einzelne ausnahmsweise Störungen zu beseitigen, nicht allgemeinem Widerstreben und allgemeiner Fremdheit in den Gemüthern gegenüber das Feindselige zu behaupten. Ein ersonnenes „Naturrecht“ kann deshalb niemals Recht werden; es ist höchstens der Traum von einem Recht, am seltensten ein schöner Traum. Jedes positive Recht, welches irgendwo gilt, hat für sich die Praesumtion, dass es den geschichtlichen Bedürfnissen dieses Theiles der Menschheit entspricht; auch das bestausgedachte System eines natürlichen Rechtes hat diese Praesumtion nicht für sich. Das historische Werden ist nicht ohne seine Anomalien, Störungen und Abnormitäten;

aber im wesentlichen steht es doch unter der Macht der objectiven Vernunft. Vernunft hält das Werden innerhalb gewisser Schranken, und Vernunft ist das Ziel des Processes. Die naturrechtliche Construction steht ebenso unter den historischen Bedingungen der bestimmten Zeitepoche; aber hier greift weit störender der Zufall der subjectiven Meinung des Individuums ein, und was im Naturrecht etwa Vernünftiges und Bleibendes enthalten ist, das erweist sich als aus der concreten Wirklichkeit des historischen Rechtes herübergenommen und nur mit dem Scheine der freien Construction bekleidet. So war im vorigen Jahrhundert die naturrechtliche Gestaltung des Privatrechts durchweg durch das Maass der Kenntnis des römischen Rechtes bedingt; die Construction des öffentlichen Rechtes schloss sich entweder an das an, was man von der englischen Verfassung zu wissen glaubte, oder bewegte sich wie schon seit dem Mittelalter im Bodenlosen einer aller menschlichen Natur und allen Bedingungen des Lebens hohnsprechenden Träumerei.

11. Mit dem Naturrecht fällt auch die Meinung von natürlichen, angeborenen, von allgemeinen Rechten aller Menschen zu Boden. Ist jede Rechtsordnung dem Begriffe der Sache nach positiv, historisch, national, so ist es auch die Abmessung der Sphäre der Befugnis für jeden; denn das ist die wesentliche Function des Rechtes. Jeder hat vernünftigerweise nur diejenigen Rechte, die ihm die jedesmal vorhandene positive Rechtsordnung nach ihrem inneren vernünftigen Zusammenhange, nach den Bedingungen des äusseren Lebens und nach dem in den Menschen lebenden Rechtsbewusstsein zuzuweisen im Stande ist. Es giebt deshalb kein angeborenes Recht auch nur auf das, was uns heute für unser Rechtsbewusstsein als das Selbstverständlichste erscheint: kein allgemeines Menschenrecht auf persönliche Freiheit, äussere oder innere Freiheit, Gewissens- oder Glaubensfreiheit, sondern nur auf so viel, als jedesmal die Menschen ertragen können, als mit den Gesinnungen und Verhältnissen der Menschen verträglich ist. Was wir heute für das Verkehrteste halten müssen: Sklaverei, Glaubenszwang, Folter, Censur, Polygamie war seinerzeit oder ist noch unter gewissen Bedingungen nicht bloss positives Recht, sondern vermag sich auch vor einem verständigen Urtheil, das sich objectiv in die Lage fremder Zeiten und Völker zu versetzen vermag, als inhaltlich vernünftig auszuweisen, sofern es historisch bedingter Durchgang zu höheren Formen ist. Die Menschenrechte sind ebenso verschieden, wie die Menschen selbst und die Bedingungen ihrer gesellschaftlichen Vereinigung. Gewiss vollzieht sich in der Entwicklung des Rechts die Bewegung

auf ein bestimmtes Ziel hin, auf eine Vereinigung des an sich Gerechten mit möglichster Strenge formeller Durchbildung. Aber das Gerechte hat nie in irgend einem positiven Rechte gefehlt; es ist darin eingegangen, soweit es jedesmal möglich war.

12. Eben darum ist die Rechtsphilosophie etwas ganz anderes als ein blosses Naturrecht. Die Rechtsphilosophie ist die Wissenschaft von dem Gerechten, wie es im Rechte immanent ist. Sie steht auf dem Boden des positiven Rechtes und zeigt, wie das Gerechte sich im Rechte verwirklicht hat, nicht wie es sich etwa verwirklichen sollte. Darauf hin kann sie auch die Vermuthung wagen, wie sich das Gerechte im weiteren Processe verwirklichen wird. Diesem Processe muss sie aber mit ganz objectivem Interesse zuschauen; sie kann ihm seinen Weg nicht vorschreiben; nur mittelbar durch den Einfluss auf die Gedankenbildung der Handelnden kann sie ihn beeinflussen. Die Rechtsphilosophie kennt allerdings ein an sich Gerechtes und legt diese ihre Erkenntnis auch als Maassstab an bei der Beurtheilung jedes gegebenen Rechtssystems. Aber sie weiss auch, dass dies an sich Gerechte als solches ein bloss formales, inhaltsloses, abstractes Princip ausmacht, das seinen Inhalt erst von den jedesmaligen concreten Bedingungen der Realität empfängt, auf die es angewandt wird; sie weiss ferner, dass die Durchbildung des Rechtes im Sinne des Gerechten nur nach Maass und Schranke möglich ist, und sie verlangt nicht das Unmögliche; sie stellt keine Anforderung an die Gegenwart, keine an die Zukunft, als die sich aus dem eigenen inneren Zuge der bisherigen Rechtsbildung auf Grund der Erfahrung für die gesunde Einsicht auch des praktischen Gesetzgebers wie des juristischen Theoretikers ergiebt. Die oberste Sorge der Rechtsphilosophie muss immer die bleiben, sich von jeder Art von falschem Idealismus und utopischer Schwärmerei fernzuhalten, die nur die Köpfe erhitzt, die Leidenschaften aufregt und den gesunden Gang der Entwicklung hemmt und schädigt.

13. Indem das Volk in seinem Rechte seine Eigenart gleichsam verkörpert anschaut, gehorcht das Volk dem Gesetze mit freiem Gehorsam. Der Zwang des Rechtes ist ein Zwang, den das echte, das bleibende, das substantielle Bewusstsein des Volkes gegen die zufällige und abnorme Abweichung und Ausartung der Willkür und ihrer unvernünftigen Triebe übt. Wer dem Rechte gehorcht, gehorcht seinem besseren Ich. Alle diese Satzungen und Formen, Institute und einzelnen Bestimmungen sind dem Volke verständlich und vertraut; das alles ist selbstverständlich, kann gar nicht

anders sein, wird hingenommen als ein Ausdruck der eigenen Ueberzeugung und Gesinnung. So im Gange des öffentlichen Lebens mit der Majestät und Herrlichkeit seiner Institutionen. Das Heimische, Alteingewöhnte, durch die Generationen Ueberkommene und Ererbte ist es, wodurch ein Volk sich frei und gross fühlt. Wenigstens ist es so, wo es normal zugeht, obgleich in jeder geschichtlichen Lage ein Mehr oder Minder solchen Genügens an dem überkommenen Bestande mit dem ungestümeren oder milderen Drange der Weiterbildung auf dem einmal vorhandenen Boden sich verbunden zeigt. Unfreiheit ist es, wenn dem Volke durch fremde Gewalt das Fremde, ihm nicht Vertraute aufgedrängt wird, mag es auch in anderem Betracht als das objectiv Vollkommenere erscheinen. Nicht wesentlich anders ist es mit dem Privatrecht. Das jedesmalige positive Recht sichert einem jeden eine Sphäre anerkannter Befugnis und Freiheit der Bewegung; es entnimmt den Willen des Einzelnen der Zufälligkeit und giebt ihm die Bedeutung eines integrirenden Momentes für den Zusammenhang des gesammten Lebens und Bestandes des Volkes. In diesem herrlichen Ganzen findet jeder seinen Platz; es wird für diesen oder jenen Zweck auf ihn gezählt; sein Wille und seine Interessen bilden eine Schranke für den Willen und die Interessen aller anderen; er ist ein Factor, mit dem alle rechnen müssen. Daran und in dieser Beziehung zu dem imposanten Ganzen, von dem er ein Glied ist, durch den Schutz, der auch ihm gewährt ist, hat jeder seine Ehre. In der anerkannten Sphäre bewegt er sich als Herr; da müssen ihn alle achten, in seines Hauses Frieden, in seinen Gerechtsamen; damit übt er eine Herrschaft über alle anderen. In dieser Sphäre kann er ungehindert schalten und nach seines Herzens Lust, nach dem Maasse seiner Gaben und Kräfte frei gestalten; die Thatsache des eigenen Willens und des eigenthümlichen Gestaltens wird zu einem bestimmenden Motiv zunächst von negativer Art für alle anderen, zu einem Ausdruck bildender Willensmacht, der sich die gesammte Macht des geordneten Lebens des Volkes zwingend und Eingriffe abwehrend zu Gebote stellt. Der Niedrigste wie der Höchste geniesst als anerkanntes Glied den Schutz des Gesetzes. In seinem Willen wird jeder mit seiner Persönlichkeit geachtet, mit seinen eigentümlichen Bedürfnissen und Bestrebungen geschützt, ein Gegenstand der Berücksichtigung für alle. In dieser seiner Bedeutung darf er sich fühlen, mit allen wenigstens darin gleichgestellt, dass ihm sein Recht wird. Sein Recht ist sein gutes Recht; ein schlechter, ehrloser Kerl, wer sein gutes Recht ohne besseren Grund aus Bequemlichkeit, aus Muthlosigkeit, aus Mangel an Gefühl für

persönliche Ehre preis giebt. Denn er giebt damit nach seinem Theil die gesammte rechtliche Ordnung preis, die an ihm so gut wie an jedem anderen hängt. Diese anerkannte Willensmacht und rechtliche Ehre ist auch eines jeden rechtliche Freiheit. So lange alles auf die Macht gestellt ist und jeder zufällig Stärkere mich und meine Absichten und Interessen aus dem Wege räumen kann, habe ich als Persönlichkeit nur eine zufällige Existenz. Dagegen habe ich eine bleibende Bedeutung, meine Willensäusserung hat einen gesicherten Einfluss selbst über meinen Tod hinaus gewonnen, sobald eine feste rechtliche Ordnung, eine dauernde Institution und eine befestigte Macht, dazu eine herrschende Ueberzeugung und Rechtsgesinnung da ist, die jeden in dem Seinen und auch mich in meinen Entschliessungen und Thaten schützt. Die schlimmste Knechtschaft ist in der Unbestimmtheit und Ungewissheit des Rechtes zu finden. Das Recht erst ermöglicht volle Eigenthümlichkeit in der Ausbildung der Person, und das vorhandene positive Recht des Volkes, dem jemand angehört, ermöglicht es in der jedem zusagenden, verständlichen und natürlichen Weise. Diese Willensmacht, die das Recht verleiht, knüpft jeden aufs engste an die geschichtliche Lage und Eigenart seines Volkes. Die vorhandene Welt, in der wir leben, ist durch eine auf Grund der bestimmten Rechtsordnung vollzogene Reihe von Thaten unserer Vorvorderen entstanden. Wir sind die Erben ebenso der äusseren Resultate ihrer Arbeit, wie der geistigen Thaten der Vorfahren. So hat der Mensch an der besonderen privatrechtlichen und öffentlich-rechtlichen Gestaltung seines heimischen Volksthums wie an seiner Muttersprache ein Stück seiner geistigen Substanz. Man sieht, von wie unermesslicher Bedeutung die geschichtliche That der Ausbildung des Privatrechts für die Ausbildung persönlichen Lebens und persönlicher Freiheit war, eine That, die die Römer in einer für alle menschlichen Geschlechter mustergültigen Weise vollzogen haben. Auch nur das Mindeste von dieser privatrechtlichen Garantie der freien Ausbildung individueller Persönlichkeit ohne Noth opfern, hiesse eines der wichtigsten Mittel menschlicher Culturbewegung preisgeben.

§ 27.

Die divergirenden Richtungen der Rechtsentwicklung.

Die Mannigfaltigkeit der verschiedenartigen Gestaltungen des Rechts bei den verschiedenen Völkern ist nicht eine blosse regellose Vielheit, sondern lässt sich auf einfache Prin-

cipien zurückführen, auf im Rechte selber nach der Natur desselben liegende divergirende Richtungen, die als principielle Gegensätze wirksam werdend die Gestaltung des Rechts bis in seine einzelnen Bestimmungen hinein bedingen. Die Grundstoffe der natürlichen Verhältnisse und Interessen der Menschen sind allen Rechtsbildungen gemeinsam; die ihnen durch das Recht aufgeprägte Form wechselt bei den Völkern ebenso nach der besonderen Eigenart des Volkes, die sich auch in seiner Auffassung der Natur der gegebenen Verhältnisse bethätigt, wie nach den auf eine beschränkte Zahl zurückzuführenden, bestimmten Möglichkeiten der Ausprägung des Rechtsbegriffes. Insbesondere sind es vier fundamentale Richtungen, die den Charakter des einzelnen Rechtssystems bestimmen. 1) Zunächst lässt das Grundverhältnis des Gesetzes zur Willkür eine verschiedenartige Gestaltung zu, indem bei der Ausbildung des Rechts das überwiegende Interesse entweder an möglichster Sicherung der äusseren Ordnung oder an möglichster Ausdehnung der freien Befugnis des Individuums haftet. 2) Die Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses der Rechtsform zum inhaltlich Gerechten wird eine zweite Quelle verschiedenartiger Rechtsentwicklung; das Recht bildet sich entweder mehr aus in der Richtung auf formale Strenge und äussere Consequenz, oder mehr in der Richtung auf materielle Gerechtigkeit. Dahin gehört auch, dass bald das Streben vorherrscht, möglichst vieles in der strengen Form des Gesetzes zu ordnen, bald wieder der Einsicht des Herrschenden und der Erwägung des jedesmal Zweckmässigen möglichst vieles zu überlassen. 3) Drittens, was die Verwirklichung des Rechtes anbetrifft, so übernimmt entweder das Recht selber in möglichst hohem Grade den Schutz aller von ihm anerkannten Interessen, oder es zählt vorwiegend auf die Selbstthätigkeit der Einzelnen. 4) Endlich viertens, der Werth der individuellen Persönlichkeit wird höher oder niedriger taxirt, und es wird danach das Recht der umfassenden rechtlichen Gemeinschaft mit einer Art von Ausschliesslichkeit betont, oder dem Einzelinteresse des Privatmenschen ein grösserer Spielraum zugewiessen. Jedesmal aber bestimmt das zur vorwiegenden Herrschaft gelangte Princip

nicht bloss diese oder jene Einzelheit, sondern in zusammenhängender Weise durchdringt es mit gestaltender Kraft das ganze System.

Einschlagende Werke sind: E. Gans, Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung. IV Bde. 1822—1835. — C. A. Schmidt, Der principielle Unterschied zwischen dem römischen und germanischen Rechte. 1853. — R. v. Ihering, Geist des römischen Rechts. Bd. I—III, 1. 4. u. 3. Aufl. 1873—81. — A. H. Post, Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis. I. Bd. 1880. — O. Peschel, Völkerkunde. 1874. S. 227—255. — Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker. Bd. I—VI. 1859—72 (Thl. I. 2. Aufl. 1877). — G. Klemm, Allgem. Culturgesch. der Menschheit. X Bde. 1843—52. — Bastian, Die Rechtsverhältnisse bei verschiedenen Völkern der Erde. 1872. — S. Mayer, Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer. III Bde. 1861—76. — John D. Meyne, On Hindu Law and Usage. 2. ed. 1880.

1. Eine vergleichende Rechtsgeschichte aller Völker des Erdenrundes existirt noch nicht und wird auch wol noch für lange ein unerfüllter Wunsch bleiben. Vielerlei Material haben die Ethnographen, die Reisenden zusammengetragen; aber es bleibt die Aufgabe, es zu ordnen und die Thatsachen unter die rechten Gesichtspunkte zu bringen. Beim Blick auf die Völker der niederen Culturstufen in allen Welttheilen gewahrt man zunächst eine scheinbar regellose Fülle der verschiedenartigsten Bestimmungen, oft von der verwunderlichsten Art. Man sieht wesentlich Gleiches bei Völkern von grösster räumlicher Entfernung, von denen nicht anzunehmen ist, dass sie jemals in irgend welche Berührung mit einander gekommen sind, und bei den nächsten Nachbarn wieder vollkommene Verschiedenheit herrschen. Bei alledem ist die Eigenart niedrig stehender Völker so wenig fest ausgeprägt, so willkürlich und grillenhaft, dass sie kaum ein grösseres Interesse einzuflössen im Stande ist. Am allerwenigsten darf man hoffen, aus der Kenntnis der Rechtsanschauungen barbarischer Völker für die Erkenntnis des Rechtes überhaupt, seiner Natur und Entstehung, wesentliche Förderung zu erlangen. Das Barbarische hat eben allzuwenig allgemein menschlichen Gehalt; es überwiegt die Entartung und Abnormität. Die Erzeugnisse brutalen Stumpfsinns nun gar mit den Productionen der für die Entwicklung des menschlichen Geistes mustergültigen Völker auf gleicher Linie behandeln zu wollen, ist selbst eine Art von barbarischer Verkehrtheit. Thibaut hat dereinst einen sehr gewagten Satz ausgesprochen, als er sagte: „Zehn geistvolle Vorlesungen über die Rechtsverfassung der Perser und Chinesen werden mehr wahren juristischen

Sinn wecken, als hundert über die jämmerlichen Pfuschereien, denen die Intestat-Erbfolge von August bis Justinian unterlag.“ (Civilist. Abhandlgen. 1814. S. 433.) Und doch sind Perser und Chinesen schon Völker von höherer Cultur. Wenn man aber die Stämme von Australien und Neuseeland, von Süd-Amerika und Inner-Afrika in den Vordergrund stellt und was bei ihnen gefunden wird als etwa gleichbedeutend mit griechischem, römischem, germanischem Wesen anzusehen die Miene annimmt, so wird der Gesichtspunkt völlig verschoben. Das höchste Interesse, das jene Völker gewähren können, ist das der Curiosität. Selbst für das Studium der sprachlichen Erscheinungen gewährt die Betrachtung dieser verwilderten Menschheitsglieder noch eher eine Ausbeute; denn der Organismus der Sprache ist widerstandsfähiger, erfordert auch bei den Menschen ein geringeres Maass von productiver Vernünftigkeit, als die Ordnung der Begierden und Leidenschaften unter ein formell durchgebildetes Recht. So bleiben denn für eine wahrhaft fruchtbare Rechtsvergleichung kaum andere Völker übrig als diejenigen, die die Weltgeschichte zunächst gemacht haben: die Juden und ihre nächsten semitischen Verwandten, die Hellenen, die Römer, die Germanen, die Celten und Slaven, alle diese Stämme mit ihren verschiedenen Verzweigungen.

2. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, näher auf die Einzelheiten der Rechtsgeschichte einzugehen; nur die der Divergenz der Richtungen zu Grunde liegenden Principien lassen sich in der Kürze andeuten. Die Ausbildung des Rechtes geschieht überall auf folgenden Grundlagen. Zunächst entscheidet das natürliche Gefühl für das Gerechte, späterhin die strengere begriffliche Erkenntnis des Gerechten; es mischt sich aber von vorn herein die Rücksicht ein auf das im engeren Sinne Zweckmässige, auf die Nützlichkeit und Angemessenheit für die jeweilige Lage des öffentlichen und des privaten Lebens; endlich tritt bei ausgebildeter Reflexion der specifisch juristische Gesichtspunkt hinzu, das Interesse an der strengen Form und begrifflichen Consequenz der Construction, wo von den einmal gegebenen Grundsätzen aus zu den Einzelheiten fortzugehen ist. Diese verschiedenen Principien: das Gerechte, das Zweckmässige, die formelle Consequenz, treten nicht nur ergänzend neben einander, sondern bilden auch einander durchkreuzende Motive der Rechtsgestaltung. Von den zu wahrenden Gütern drängt sich das eine Mal die formell möglichst durchgebildete Rechtsordnung und das Interesse der Gemeinschaft in den Vordergrund, das andere Mal das private Wol, die Befriedigung der Einzelinteressen, und das Princip der Billigkeit. Die Rechtsverfassung hat grösseren oder geringeren Respect vor der individuellen Gestaltung der Persönlichkeit mit ihren Neigungen und Interessen, ihrer freien Initiative und eigenen Herrschaft in ihrem Bereiche. Sie dehnt das eine Mal die Sphäre der freien Befugnis aus, sie schränkt sie das andere Mal ein; sie übt eine möglichst weit gehende bevormundende Macht über die Personen, oder lässt sie möglichst ungehindert ihre Wege gehen, ihre Wege sich selber suchen. Sie dringt tiefer in die Innerlichkeit der Menschen ein und reflectirt auf rechtsgemässe oder rechtswidrige Absicht und Gesinnung, oder sie hält sich naiver und oberflächlicher an der äusseren Erscheinung, an der That, der Thatsache und dem Erfolge; sie erweitert oder verengert ihre Einwirkung auf die ethischen Lebensformen überhaupt und wagt sich auf das moralisch-religiöse Gebiet, oder hält sich von demselben möglichst ferne. Nach allen diesen Beziehungen charakterisirt sich der Unterschied der Rechtsverfassungen, oder einer und derselben Rechtsverfassung in den verschiedenen Stadien ihrer zeitlichen Wirklichkeit, je nach dem Ueberwiegen des einen oder des anderen Momentes. Hier waltet das Streben nach einfachen und möglichst allgemeinen Principien, denen die Einzelheiten der Wirklichkeit sich beugen sollen: dort herrscht eine weit in die Einzelheit der möglichen Fälle eingehende Casuistik; hier wird unerbittlich die strenge Form Rechtens aufrechterhalten: dort lässt man die Rücksichten der Billigkeit freier walten. Hier verschlingt die Selbsterhaltung und Sicherheit der Gemeinschaft die Berechtigung der Einzelnen im weitesten Umfange: dort behauptet sich die Selbstherrlichkeit der ihre Interessen verfolgenden Einzelnen und Classen selbst unter Schwächung und Desorganisation der Gemeinschaft.

3. Die wichtigsten unter den Rechtsinstituten sind einfache Ergebnisse der in der Natur, den Verhältnissen und Interessen der Menschen liegenden Bedingungen, die, wenn sie doch einmal der formenden Kraft des Rechtes unterworfen werden müssen, auch eine in manchen Grundzügen gleiche Form annehmen; so das Eigenthum, die Ehe, die Strafe; und auch in den weiteren Gliederungen innerhalb dieser umfassenderen Institute ist mancherlei, was wie selbstverständlich erscheint und überall in einer gewissen Gleichartigkeit wiederkehrt. Aber in jedem einzelnen Rechtsinstitute liegt zugleich die Möglichkeit einer sehr verschiedenartigen Auffassung und Ausbildung. Das Eigenthumsinstitut kann überwiegend im Interesse der Vielen, oder im Interesse des Einzelnen ausgebildet werden, mehr als Amt und Dienst, oder mehr als persönliche Herrschaft und Befugnis, und danach überwiegend als Gemeineigenthum oder als Sondereigenthum. Die Theilbarkeit,

die Veräusserlichkeit des Eigenthums wird hier mehr, dort weniger beschränkt, die Belastung mit Reallasten und Diensten zugelassen oder ausgeschlossen. Danach wird dann das Eigenthum an Grund und Boden entweder als Eigenthum überhaupt behandelt oder sein Unterschied von anderem Eigenthum energisch betont; es nimmt einen mehr privaten oder mehr öffentlichen Charakter an. Der Besitz wird in weiterem oder geringerem Umfange geschützt, seine Ablösung vom Eigenthum strenger oder loser gefasst. Das Recht und das Rechtsmittel der Behauptung und Verfolgung des Rechts stehen in engerem oder loserem Verhältnis. Bei Verjährung, Pfandrecht, bei der rechtlichen Behandlung der Verträge gilt entweder mehr das Interesse der Ordnung, der Sicherheit, des Vertrauens, der stricten Rechtsform, oder mehr das des materiell Gerechten, der Wahrung des eigentlichen Willensinhalts. Es ist dem Menschen gesetzt, einmal zu sterben: damit wird die Bestimmung über das Vermögen des Verstorbenen zu einem allgemein menschlichen Erfordernis. Aber nun kann entweder das Interesse für den Bestand der Familie und des gemeinen Wesens, oder die Anerkennung der freien Willensverfügung das maassgebende werden, und dies wieder in den verschiedensten Abstufungen.—In der Ehe wird entweder die gesicherte Institution der Kindererzeugung und Kinderaufzucht oder die völlige Lebensgemeinschaft und Verschmelzung der Persönlichkeiten betont; die Stellung des Weibes in der Ehe kann in sehr verschiedener Weise constituirt werden, je nachdem mehr ihre gemeinsam menschliche Natur oder ihre Verschiedenheit vom Manne ins Auge gefasst wird; die Ehescheidung wird im Interesse der Ordnung erschwert, im Interesse des Woles erleichtert. Allgemein menschlichen Charakters ist das Institut der väterlichen Gewalt, auch wo sie nicht dem Vater, sondern etwa dem Oheim, dem Geschlechtshaupt zufällt; aber unzählige Unterschiede ergeben sich, je nachdem das Recht des Vaters oder das Recht des Kindes als das Wichtigere erscheint.—Die Strafen sind hart oder milde, richten sich gegen die That oder gegen die Gesinnung, werden dem Verletzten oder dem Staate gebüsst, und was dergleichen mehr ist. Verhältnisse von Herrschaft und Unterthänigkeit als Grundform des öffentlichen Lebens ergeben sich als unausbleibliche Consequenz aus der Natur des Menschen; aber unerschöpflich ist der Reichthum der Gestaltung dieser Verhältnisse im Einzelnen. Auf die Mitwirkung und Mitthätigkeit der beherrschten Individuen für den Bestand und das Leben des Ganzen wird gezählt oder nicht gezählt; sie wird in oberflächlicherer oder gründlicherer Weise herangezogen. Die Unterschiede zwischen den Menschen werden bei der Aus-

theilung der Berechtigungen beachtet oder als gleichgültig angesehen, beides in dem verschiedensten Maasse. Die Herrschaft ist vornehmlich Recht oder Pflicht; es ist eine feste rechtliche Ordnung, die mit Rechtsmitteln auch gegen den Willen des Herrschenden erzwingbar, alle Processe des öffentlichen Lebens so viel wie möglich gestaltet; oder es überwiegt die Sorge, dass nach dem Gutdünken des Herrschenden jedesmal das Zweckmässigste gethan werden könne, wie es in dem Flusse der Dinge aus rein augenblicklicher Constellation sich ergiebt.

4. So sind denn die Unterschiede zwischen den einzelnen Rechtsverfassungen keinesweges bloss äusserlicher und nebensächlicher Art, sondern sie greifen aufs tiefste in das Wesen ein und ergeben völlige Verschiedenheit selbstständiger Organismen mit ganz eigenthümlichen Lebensbedingungen und Lebensprocessen. Und diese Eigenthümlichkeiten beschränken sich keineswegs auf einzelne Punkte, sondern gestalten gleichmässig alle Theile des Ganzen, die in gliedmässiger Abhängigkeit zu einander und zu dem Ganzen stehen. Das öffentliche Recht wird bedingt durch das Privatrecht, die Justiz durch die Administration, das Familienrecht durch das Sachenrecht, und alles das ebenso in umgekehrter Weise. Die verschiedenen Rechtsverfassungen verhalten sich zu einander wie die verschiedenen Sprachen. Aller Sprache liegt die Logik der theoretischen Vernunft, allem Rechte die Logik der praktischen Vernunft zu Grunde; der concreten Wirklichkeit des Rechtes wie der Sprache ist der Stempel der Eigenthümlichkeit des Volksgeistes, der besonderen ästhetischen, intellectuellen, ethischen Culturstufe, der besonderen äusseren Lage und der physiologischen Bedingungen aufgeprägt. Man kann aus einem Rechte in das andere, wie aus einer Sprache in die andere übersetzen, aber ebenso wie hier nicht ohne schmerzliche Einbusse an dem zarten Blüthenstaube der gemüth- und phantasievollen oder verstandesmächtigen Eigenthümlichkeit. Die Culturarbeit jeder Abtheilung der Menschheit hängt wie von dem Grade der Vollkommenheit ihrer Sprache, so auch von dem Grade der Vollkommenheit ihrer Rechtsverfassung ab. Dass die Rechtsverfassung, unter der die Menschen leben, möglichst viel allgemeingültige Vernunft bei möglichster Angemessenheit an die Eigenthümlichkeit der Menschen enthalte, das ist eines der obersten menschlichen Interessen. Die Rechtsordnung eines Volkes ist der Maassstab seiner Cultur; jeder Fortschritt der Cultur spiegelt sich in ihr, sie selbst wird die Ursache continuirlichen Fortschreitens. Das Recht eines Volkes hat eine charakterbildende Wirkung, die sich auch auf allen anderen Gebieten

Anderen die Dienstbarkeit erstrebt. Offenbar gelingt die Umwandlung der Trennung nach Racen und Stämmen in die Einheit eines staatlichen Gemeingefühles und die Herausbildung einer einheitlichen Staatsnation da am besten, wo es möglich und mit den wesentlichen Zwecken des Staates verträglich ist, die Rechte aller auszugleichen und das Maass der Berechtigung für jeden von der Zugehörigkeit zu dem einen oder dem anderen Stamme unabhängig zu machen. Wenn sich so auf Grund der Staatseinheit durch Verschmelzung des von Natur Verschiedenartigen eine neue wesentliche Einheit herausgebildet hat, so ist mit solcher geschichtlichen Neubildung eine neue Potenz von bleibendem Werthe für das geschichtliche Leben der Menschheit gewonnen. Die leitenden Völker der Weltgeschichte sind alle in diesem Sinne Erzeugnisse der bildenden Kraft des Staates gewesen. Der Staat aber löst seine Aufgabe erst dann und erreicht erst dann seine volle Blüthe und geschichtliche Wirksamkeit, wenn er der Staat einer Nation wird, die er selber erzeugt und mit seinem Geiste erfüllt hat, wie er seinerseits von ihr getragen und in lebendiger Wechselwirkung bestimmt wird. Dann erst wird der Staat, was er nach dem treffenden Ausdruck Savigny's zu sein berufen ist: die leibliche Gestalt der geistigen Volksgemeinschaft, die organische Erscheinung des Volkes.

6. Andererseits bringt es der geschichtliche Process mit sich, dass zuweilen die eine Nation, wie sie sich im geschichtlichen Leben auf dem Boden des Staates gebildet hat, wieder in viele Staaten zerfällt, die sich dann auch wol mit ausschliessendem Bewusstsein gegen einander wenden. Dabei ergeben sich sehr verschiedene Resultate, je nachdem das Bewusstsein der gemeinsamen Nationalität überwiegt, oder die trennende Macht des Staatsgefühles das Stärkere ist. Im ersteren Falle wird das Streben nach staatlicher Wiedervereinigung jede Gunst der geschichtlichen Lage benutzen, um das innerlich Zusammengehörige auch äusserlich wieder in demselben Staate zu vereinigen; im anderen Falle wird vielmehr die staatliche Sonderung auf die Dauer den Anlass geben zur Herausbildung neuer Nationalitäten, für die dann eine Wiedervereinigung ausser Frage kommt. Oder es bleibt zwar die fundamentale Gemeinschaft des Bewusstseins bestehen; aber sie umschliesst zugleich eine solche Lebendigkeit individualisirender Kräfte, dass weder die volle Getrenntheit, noch die volle Strenge staatlicher Einheit dem Bedürfnis und Bewusstsein der Menschen genügt. In solchem Falle bilden sich die verschiedenen Formen der Föderation, vermöge deren entweder getrennte Particularstaaten in dauernde, aber

auf Einzelheiten beschränkte Verhältnisse der Befreundung treten, oder Einzelglieder mit weitgehender Selbstständigkeit die wichtigsten Attribute eigentlicher Staatshoheit dem Gesammtkörper überlassen. Aber auch zur Föderation und ihrer gedeihlichen Wirksamkeit ist der gemeinsame Racencharakter kein unumgängliches Erfordernis; es genügt oft schon die für verschiedene Stämme gleichartige staatliche Nothwendigkeit, die Zweckmässigkeit und das Bedürfnis, um einen festeren oder lockreren staatlichen Zusammenhang festhalten zu lassen. Auf solche Nothwendigkeiten und Bedürfnisse der historischen Situation begründen sich dann auch die verschiedenen Formen der Personal- und Real-Union mit stärker oder schwächer ausgeprägtem Bewusstsein staatlicher Einigung des an sich Verschiedenen. Normaler Weise sucht jedenfalls die Einheit des Staates ihr Gegenstück in der Einheit der Staatsregierung, die auf dem Boden gemeinsamer Nationalität nur am ehesten erreicht wird. Falsch ist die Meinung, als ob das Streben nach einer nationalen Staatenbildung nur dieser oder jener einzelnen Epoche der Geschichte angehöre. Vorhanden ist dies Streben immer, sobald es einmal Staaten giebt. Aber es wirken ihm widerstrebende Kräfte entgegen, zu verschiedenen Zeiten mit verschiedener Kraft und je nach den wechselnden geschichtlichen Verhältnissen mit verschiedenem Erfolge. Nicht jede Nation hat die Möglichkeit oder die Aussicht, dem natürlichen Streben nach dem ihr eigenthümlichen Staatswesen Befriedigung zu verschaffen. Es giebt Nationen, die zum Dienen, andere, die zum Herrschen bestimmt sind. Die Nationen stehen durchaus im geschichtlichen Flusse. Sie bilden sich um in dem Processe der Staatenbildung, und ein wesentliches Moment des Inhaltes der Weltgeschichte ist dies Auftauchen und Versinken, dieses langsamere oder schnellere Sich-Bilden und Umbilden der Nationalitäten. Die Staaten selbst sind damit in die lebhafte Bewegung der Geschichte hineingestellt. Der Staat hat so lange etwas Unfertiges, als er Bevölkerungsbestandtheile enthält, die in seinem Verbande noch nicht ihre wahre Heimath gefunden haben und in ihm und seinen Formen noch nicht das Vaterland mit begeisterter Liebe umfassen. So lange die Weltgeschichte dauert, wird darum auch der Process der Staatenbildung dauern. Kein einzelner Nationalstaat gewährt einen dauernden, ein für alle Mal gültigen Abschluss, und jeder wird mit der Zeit in den neuen Process der Umschmelzung eintreten, um durch Trennung oder durch Angliederung des Fremden das Gefäss zu bilden für den Bildungsprocess immer neuer Nationalitäten.

7. Nationalität ist nicht Racencharakter, sondern ge-

schichtliches Product und Niederschlag geistiger Processe. Sie kann sich ausbilden auf Grund eines bestimmten Racencharakters; aber sehr viel häufiger hat sie Verschiedenheit der Racen, die sich auf demselben Boden begegnen, und eine längere Zeit dauernde Gemeinsamkeit des geschichtlichen Lebens zur Voraussetzung. Sie führt also in den meisten Fällen auf die bildende Kraft des Staates zurück als auf die Ursache der Verschmelzung des von Natur Verschiedenartigen. Dass dabei in der einen Bevölkerung noch immer verschiedene Typen physiologischen Charakters unterscheidbar bleiben, hindert keinesweges die Einheit der Nationalität, wenn nur im wesentlichen Denkweise und Bestrebungen gemeinsam sind. Der Bildungsprocess einer Nationalität ist zu keiner Zeit abgeschlossen vor ihrem Untergange; wir treffen überall auf Nationalitäten in den verschiedensten Stadien ihrer Ausbildung. Gemeinhin, wo sich zwei oder mehr Racen auf einem Staatsgebiete begegnen, ist eine von ihnen die stärkere, die herrschende. Der eine Stamm wird etwa auf dem Wege der Eroberung unterworfen; er bildet fortan eine niedere, unfreie Classe, eine verachtete, rechtlose oder minder berechtigte Kaste; oder er muss sich, sonst in gesellschaftlicher Hinsicht gleichgestellt, wenigstens dem Rechte des Siegers unterwerfen; oder er bleibt mit eigenem Recht ein in allem gleichberechtigter Volkstheil und tritt nur mit dem Sieger unter die Gewalt des einen Staates. In allen diesen Fällen vollzieht sich schneller oder langsamer, energischer oder oberflächlicher doch derselbe Process: die beiden Stämme bleiben nicht auf die Dauer, was sie vorher waren; sie tauschen ihre Eigenthümlichkeiten mit einander aus, sie empfangen wechselseitig von einander, sie verschmelzen mit einander. Menschen bleiben auf die Dauer nicht in bloss äusserlicher Berührung; selbst der Herr und der Sclave werden durch den Verkehr auch innerlich umgeartet. Alles kommt dabei nicht sowol auf die äusseren Verhältnisse, als auf die Macht der geistigen Begabung und nebenbei auch auf das Uebergewicht der Zahl an. Der trotzige Stamm von Eroberern unterliegt der Geistesmacht der Ueberwundenen, nimmt von ihnen Recht und Sitte, Wissenschaft und Kunst, selbst Religion und Sprache an, die doch sonst am schwersten wechseln und am zähesten haften; es kann aber auch das Umgekehrte stattfinden, dass die weit überwiegende Zahl der Unterworfenen wie von den Waffen so auch von der Cultur der Sieger völlig unterjocht wird. In keinem Falle aber ändert nur der eine Stamm seine Art; sondern auch der, der seine Cultur auf den anderen überträgt, erlebt eine Umänderung und Angleichung an den anderen, und man kann in dem, was fortan beiden gemeinsam ist, nur

ein Uebergewicht der Eigenart des einen der beiden Verschmolzenen erkennen. Ganz ähnliche Wirkungen wie die Eroberung hat auch die Einwanderung und Colonisation, überhaupt jede Vereinigung zweier bisher getrennter Stämme unter gemeinsamer Staatshoheit, vorausgesetzt nur, dass dadurch eine dauernde und vielseitige Berührung der Verschiedenartigen bewirkt wird. Die einigende und das geistige Leben bestimmende Macht des gemeinsamen Staates vermag selbst Unterschiede der Sprache, der Religion und Sitte, welche fortbestehen, zu überwiegen; staatliche Trennung andererseits verhindert innere Einheit selbst bei solchen, die in Sprache und Religion übereinstimmen. Man kann also weder die Sprache noch den Körperbau noch sonst irgend ein Einzelnes zum unterscheidenden Kennzeichen der Nationen erheben. Der geistige Gesammthabitus, welcher die Nation bezeichnet, ist von jeder solcher Einzelheit unabhängig und wird am meisten auf der Grundlage der Gemeinschaft des Staates herausgebildet, der sich als gemeinsames Vaterland dem Gemüthe aller, auch der durch Naturbestimmtheit Verschiedenen, einprägt. Je mächtiger, je ruhmvoller der Staat ist; je mehr er gleiches Recht und Freiheit der Bewegung allen zu gewähren vermag: um so leichter und gründlicher auch verarbeitet er die auf seinem Boden sich bewegenden Volkselemente zu einer einheitlichen Nationalität.

8. Die Nation wird erkannt an ihrer eigenthümlichen Culturform. Dieser gegenüber ist alle von der Natur gelieferte Eigenthümlichkeit, ist selbst Religion, Muttersprache, Sitte nur etwas Aeusserliches. Die Culturform einer Nation besteht vielmehr zunächst in der Eigenthümlichkeit ihres Staates und ihres Rechtes, in den Formen des öffentlichen Lebens und dem System ihrer Wirthschaft, in Wissenschaft und Kunst. An der nationalen Culturform nehmen die Massen nur in unselbstständiger Weise Antheil; sie werden mehr geleitet als dass sie leiten, und nur ihre durchschnittliche Anlage ist für die Möglichkeit des von den ausgezeichneten Kräften zu Leistenden von Einfluss. Was in unbewusstem schöpferischen Thun das Volk als Ganzes ursprünglich geleistet hat, das ist doch nur Grundlage für die Herausbildung einer eigentlichen Nationalität und ihrer Cultur. Diese Cultur findet erst im Fortschritt der geschichtlichen Entwicklung ihre Ausbildung durch die hervorragenden Individuen, die Helden, Könige, Gesetzgeber, Feldherren, die Denker und Dichter, die Künstler und technischen Meister. Auf den einzelnen Gebieten höherer geistiger Thätigkeit bewegt sich jede Nation auf eigenthümliche Weise, erzeugt sie Grossthaten von besonderer Art. In ihren grossen Männern und

seiner Dienstherrschaft in diesem Sinne in einem Verhältnisse von privatrechtlicher Art, und Anspruch und Verpflichtung ist auf beiden Seiten rechtlich geordnet. Analog ist ferner das Verhältnis des Lehnsherren zum Lehnsmanne insbesondere mit Bezug auf die Treuepflichten und Ehrendienste im Gegensatze zu den Nutzzinsen und Nutzdiensten, die dem Vermögensrechte angehören. Auf allen diesen Gebieten geht das Verhältnis mit fliessenden Grenzen in ein nur vermögensrechtliches über, wenn nur eine einzelne Leistung oder eine discontinuirliche Reihe von Leistungen speciellster Art versprochen und bedungen worden ist, wenn überdies die Gemeinschaft des Hausstandes ausgeschlossen bleibt und nicht die Person selbst nach allen ihren Kräften, sondern nur einzelne wirthschaftliche Güter, die durch die Thätigkeit derselben erworben werden sollen, in Betracht kommen.

§ 53.

Der corporative Verband.

Die Gemeinschaft der Menschen gliedert sich in Bezug auf die privaten Interessen, die von vielen gemeinsam verfolgt werden, in umfassende Interessenkreise, die selbst wieder ein dauerndes Band zwischen den Personen ergeben. Solche Interessenkreise werden theils durch Gemeinschaft des Berufes und Standes, theils durch Gemeinschaft religiöser, wissenschaftlicher, künstlerischer, socialer, politischer Zwecke zusammengehalten. Die dadurch gegebenen Verbände beruhen auf einem vertragsähnlichen Verhältnis; der Inhalt des Vertrages aber wird durch die Rechtsordnung geregelt.

1. Das hier zu betrachtende Band zwischen Person und Person, das durch die Gemeinsamkeit der Interessen und Zwecke begründet wird, ist zu unterscheiden zunächst von den Verbänden, welche dem öffentlichen Rechte angehören, wie die Communen im weitesten Sinne, denen locale Aufgaben der staatlichen Verwaltung anvertraut sind, sodann von denjenigen Verbänden, welche rein vermögensrechtliche Zwecke verfolgen, wie Versicherungsgesellschaften, Wasser- und Wiesengenossenschaften, Deichverbände, Markgenossenschaften, Gewerkschaften, Actienvereine der verschiedensten Art. Im Unterschiede von allen diesen Arten der Genossenschaft giebt es Personenverbindungen von privatrechtlicher Art, bei denen weit mehr in Betracht kommt als bloss der Vermögenszweck,

und die eine wirkliche Gebundenheit der Person an die Gemeinschaft zur Folge haben. Am ursprünglichsten erzeugen sich solche Verbindungen auf Grund des gemeinsamen Standes und Berufes. Besondere Standesverbände und Berufsgenossenschaften beeinflussen das ganze rechtliche, wirthschaftliche und sittliche Gebahren ihrer Mitglieder und nehmen die Thätigkeit derselben für die gemeinsamen Zwecke in allen Lebenslagen in Anspruch. Nicht überall und immer kommt es auf der bezeichneten Grundlage zu solchen Personenvereinigungen; aber die Natur der Menschen bietet doch für sie den Anlass und das Material, weil alle Zwecke und Interessen in der Gemeinschaft wirksamer verfolgt werden, und weil das individuelle Selbstbewusstsein sich von vorn herein an die Gleichartigkeit mit den Standes- und Berufsgenossen gebunden weiss. Die Rechtsordnung aber wird in den meisten Fällen die Begründung und den Bestand solcher Gemeinschaften mit günstigen Augen betrachten, solange dieselben, indem sie angemessene Sitte und Brauch pflegen, den Einzelnen durch Ehre und Aufsicht erziehen, für den Bestand des Ganzen wichtige Functionen in günstigem Fortgang erhalten und dadurch mittelbar auch dem Zusammenhange der Rechtsverfassung förderlich sind. Davon, dass solchen Verbänden, wie den Zünften und Innungen oder den Adelsverbänden, zuweilen besondere öffentliche Rechte ertheilt werden, ist hier nicht die Rede, sondern nur davon, dass das Recht innerhalb geeigneter Grenzen die privatrechtliche Gebundenheit der Person durch den Personenverband anerkennt und bestätigt.

2. Der wichtigste Personenverband der bezeichneten Art, der auf alle äusseren Verhältnisse der Menschen und auf den Bestand der Rechtsordnung selbst den mächtigsten Einfluss übt, ist derjenige, der sich auf der Gemeinschaft der Religion begründet. Ursprünglich gehörte die Religion und der Cultus zu den vom Staate selbst unmittelbar verwalteten Interessen; allmählich ist das religiöse Element aus dem Kreise der specifisch staatlichen Interessen mehr und mehr losgelöst worden, wenn sich dies auch hier vollständiger, dort weniger vollständig vollzogen hat. Aber noch immer gehören die Menschen meistens unmittelbar durch ihre Geburt einer bestimmten religiösen Gemeinschaft an und sind durch die in dieser Gemeinschaft herrschenden Gesetze gebunden. Wo freilich die Rechtsentwicklung weit genug gediehen ist, um eine reinliche und sorgfältige Ausscheidung der Interessen der Religionsgemeinschaften aus den vom Staate unmittelbar zu betreibenden Functionen zuzulassen, da ist es jedem Einzelnen rechtlich freigestellt, ob er einer Religionsgemeinschaft und welcher er angehören will, und auch ohne dass eine Beitritts-

erklärung in ausdrücklicher Form gefordert würde, ist die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft damit zu einem vertragsmässigen Verhältnis geworden; wobei man sich zu den von der Gemeinschaft geforderten Leistungen verpflichtet und dafür die von derselben zu gewährenden Vortheile eintauscht. Das Verhältnis ist dadurch demjenigen ganz ähnlich geworden, das man durch den nicht mehr obligatorischen Eintritt in eine Zunft eingeht. Die Religionsgemeinschaften sind insofern den anderen privatrechtlichen Vereinigungen der Menschen zur Betreibung irgend welcher gemeinsamen Zwecke nahe verwandt, und es entspricht der Natur der Sache am meisten, wenn der Staat die Religionsgemeinschaften unter keinem anderen Gesichtspunkte betrachtet, als diese anderen Vereinigungen. Allerdings sind die Religionsgemeinschaften, und insbesondere die christlichen Kirchen, ehrfurchtgebietende historische Gebilde mit überkommener Macht und Herrlichkeit; mit dem gewaltigen Einfluss aber, den dieselben auf das gesammte geistige Leben des Volkes üben, mit der Macht, durch welche sie dem Staate nützlich oder schädlich werden können, ist auch die Nothwendigkeit gegeben, dass der Staat ihnen eine besondere Aufmerksamkeit zuwende. Immer muss das festgehalten werden, dass die rechtlichen Verhältnisse zwischen den Religionsgemeinschaften einerseits und den ihnen angehörigen Menschen andererseits vom Staate geordnet oder doch begrenzt werden, weil es keine andere selbstständige Quelle des Rechtes giebt als den Staat. Eine Frage des historischen Bestandes ist es, wie viel jedesmal der Staat den Kirchengemeinschaften an Macht über ihre Mitglieder, an Autonomie und eigener Verwaltung ihrer Angelegenheiten zugestehen kann. Dass alles Recht der Kirchen der staatlichen Gesetzgebung unterliegt, ist einfache Consequenz aus dem Begriffe des Staates und des Rechtes, und eine Kirche, die die Regelung ihrer rechtlichen Verhältnisse durch den Staat nicht zugesteht, kann überhaupt im Staate nicht geduldet werden, sowenig wie irgend eine andere Gemeinschaft oder ein Einzelner geduldet werden könnte, der das Recht des Staates nicht anerkennt und sich damit dem Staate gegenüber in den Zustand der Rebellion versetzt.

3. Die Personenverbände zur Betreibung gemeinsamer Zwecke haben die Form der Corporation (vgl. § 41, 6). Alle Corporationen unterliegen der staatlichen Genehmigung und der staatlichen Aufsicht. Entweder der Staat selber giebt ihnen ihre Verfassung, oder er bestätigt dieselbe. Je nach der Bedeutung, die sie für das rechtlich geordnete Ganze haben, je nach der Gefahr, mit der sie seinen Bestand bedrohen können, wird der Staat tiefer oder weniger tief in ihre

Verhältnisse eingreifen. Er behält sich eine Mitwirkung bei der Ernennung der Organe, bei der Ausübung ihrer Functionen vor, oder er beschränkt sich auf blosse Oberaufsicht und Abwehr des für ihn Bedrohlichen. Uebermässige Beeinträchtigung der Freiheit der Mitglieder der Gemeinschaft durch die letztere hindert er, wie er zu gleichem Zwecke die Ehe oder den Inhalt des Arbeitsvertrages regelt. Wol kann der Staat, etwa aus kluger Scheu vor der überlegenen Macht einer Corporation, diese seine Function zeitweise ruhen lassen; aber sicher wird er sie zu gelegener Zeit wieder aufnehmen, und niemals kann sein Recht über irgend eine dieser privatrechtlichen Corporationen an sich zweifelhaft sein.

4. Bisher haben sich geschichtlich umfassendere Personenverbände zur gemeinsamen Förderung von allgemeingültigen Zwecken nur auf Grund der Berufs- und der Religionsgemeinschaft gebildet, in lockrerer Form auch wol auf Grund gemeinsamer socialer und politischer Interessen. Es lässt sich denken, dass die Zukunft auch für die anderen wesentlichen Zwecke von allgemeingültiger Art ähnliche Verbände erzeugen wird, sobald sich nur das genügende Verständnis und der genügende Eifer für diese Zwecke auf grössere Massen von Menschen erstreckt haben wird. So mag sich neben die Kirche eine ähnliche Gemeinschaft zur Förderung der Schule, der Wissenschaft und der intellectuellen Bildung, der Kunst und der Pflege des Schönen stellen, und es wird eine Epoche in der Bildungsgeschichte der Menschheit und in der Entwicklung des Staates insbesondere bezeichnen, wenn die Pflege der Schule und der Kunstübung ebenso aus den unmittelbaren Thätigkeiten des Staates ausgeschieden und besonderen corporativen Verbänden unter Oberaufsicht des Staates überlassen wird, wie es in Bezug auf Religion und Cultus bei den Völkern von höchster Cultur schon jetzt geschehen ist. Dass unter dem Schutze des Staates, von ihm beaufsichtigt, aber nicht unmittelbar beherrscht, alle diejenigen Zwecke und Interessen, die nicht dem Begriffe des Staates noch seinem unmittelbaren Thätigkeitskreise angehören, in der Form freier Personenverbände ihre Befriedigung und Förderung finden und die Person durch ihren freien Vertragswillen an die solchen Zwecken dienende Corporation gebunden sei: das ist das Ideal für alle rechtliche Entwicklung auf diesem Gebiete. Unter dem Gesichtspunkte des Rechtes ist die rechtlich geordnete corporative Form des Personenverbandes eine höhere und reinere Bewährung des Rechtsgedankens, als Ehe und Arbeitsvertrag. Indem der gemeinsame, für den Bestand des Ganzen werthvolle Zweck die Selbstständigkeit der juristischen Person erlangt, das menschliche Einzelwesen aber mit seinen Lebens-

schaft wäre ausserhalb eines Rechtszustandes nur eine factische und bestände nur so lange, als sie kein anderer streitig macht oder als der Besitzende seinen Besitz mit Gewalt und List zu vertheidigen und festzuhalten vermöchte. Dieses rein factische Verhältnis wird so zu sagen vom Rechte vorgefunden; es bildet für das Recht das zu formende Material. Aus dem gesellschaftlichen privaten Interesse an ausschliesslichem Besitze von Sachgütern gestaltet das Recht die Eigenthumsinstitution. Das Recht erkennt unter Umständen, deren genauere Bestimmung es sich vorbehält, den factischen Besitz an und verleiht ihm den Charakter einer rechtlich geschützten Befugnis; der Einzelne wird damit der Nothwendigkeit überhoben, seinen Besitz selbst zu vertheidigen, indem diese Vertheidigung von der Rechtsordnung selbst übernommen wird, und indem ihm der geordnete Weg gewiesen wird, um sein Eigenthumsrecht geltend zu machen und durch Beschwerde und Klage, durch richterliches Urtheil und Execution ohne private Gewaltübung zu dem Seinigen zu kommen. Durch Androhung der Auferlegung von Schadensersatz und Strafe sucht ferner die Rechtsordnung aber auch schon den blossen Willen der Verletzung des Eigenthums abzuwenden. Ideell also hat es mit dem Satze seine Richtigkeit: dominium rerum ex naturali possessione coepisse (L. 1, 1. De acqu. v. am. poss. XLI, 2). Das von der Natur gegebene factische Besitzverhältnis wird in der That erst durch das Recht idealisirt, so dass das Eigenthum als Recht weiter besteht, auch wenn der factische Besitz zu bestehen aufgehört hat. Aber freilich ist der Mensch als vernünftiges Wesen niemals ohne den Begriff einer gerechten Ordnung der Besitzverhältnisse, und das Recht, indem es Eigenthum schafft, verwirklicht nur diese ursprünglich mit dem Menschen selbst gegebene Forderung der Gerechtigkeit. Deshalb ist es ebenso angemessen zu sagen, dass das Rechtsinstitut des Eigenthums so alt ist wie der Mensch, und dass der bloss factische Besitz nur ideell, nicht auch zeitlich der rechtlichen Ordnung des Eigenthums vorhergeht.

3. Dass es in menschlicher Gemeinschaft eine rechtliche Ordnung des Eigenthums gebe, ist eine allgemeine und kategorische Forderung der Vernunft; wie diese Ordnung im einzelnen gestaltet sei, ist Sache der historischen Entwicklung, die auch hier darauf hinzielt, den vorhandenen Rechtszustand dem an sich Gerechten mehr und mehr anzunähern. Alles, was Person ist, juristische Person oder physische Person, bedarf unablässig der Sachen für seinen Bestand und für die Erreichung seiner Zwecke, und bedarf ihrer grossentheils in der Weise, dass der Gebrauch durch andere ausgeschlossen bleiben

muss; ohne Sicherung in dieser exclusiven Verfügung über die Sachen auch für die Zukunft könnte keine Person sich Zwecke setzen, noch ihrem Willen einen Inhalt geben. Für die physischen Personen insbesondere ist das Eigenthum an bestimmten Sachen die Voraussetzung für ihre Individualität und damit für die Freiheit der eigenen Entschliessung. Die Individualität der Person ist aufs engste verknüpft mit der Individualität der Sachen, über die sie verfügt. Ohne Eigenthum an den Sachen des augenblicklichen Gebrauches wäre nicht einmal die Erhaltung des Lebens möglich; ohne Eigenthum an Vorrath und Werkzeug für künftigen Gebrauch gäbe es keine vernünftige Lebenseinrichtung, keine freie Zweckthätigkeit. Soll es Individuen geben, so muss auch jede Person andere Zwecke und anderen Brauch, anderen Beruf und andere Stimmung haben, und diese Verschiedenheit muss sich an den Sachen ausprägen, über die jeder ausschliesslich verfügt. Dadurch, dass ich die Sache nach meinen Zwecken handhabe, wird die Sache *meine* Sache, mit dem Stempel meines Geisteslebens geprägt; sie wird *mein* Werkzeug, Haus, Kleidung, Nahrung, Luxusobject, eine Erweiterung meines Wesens und eine Offenbarung meiner Thätigkeit im Dienste der höchsten wie der niedrigsten Zwecke. Die Sache wird dadurch selbst ins Geistige erhoben, der Ausdruck individuell verschiedener Lebensweise und Lebensrichtung. Von Natur lebt ferner der Mensch in der Familie als Mann und Frau und Kind. Von der Individualität des Eigenthums hängt die Besonderheit der Familie ab; dass dieser Mann diese Frau, diese Eltern diese Kinder als die ihren haben, ist nur durch das ausschliesslich diesem Hausstande zugehörige Eigenthum möglich. Ohne Eigenthum also keine Person, keine Individualität, kein Wille, keine Freiheit, vor allem keine Familie. Darin liegt die Heiligkeit des Eigenthums. Wer mein Eigenthum verletzt, verletzt meine Person; Achtung vor der Person als einem vernünftigen wollenden Wesen bedingt auch Achtung vor dem Eigenthum. Ein Zustand ohne Sondereigenthum der Person wäre ein viehischer Zustand, selbst wenn jeder im Augenblicke des Bedürfnisses seinen Trog gefüllt fände, um sich an dem im Augenblick ihm ausschliesslich Zugewiesenen sättigen zu können. Dem Zuchthäusler thun wir es als die furchtbarste Strafe an, dass er das Recht verliert, über sich und über die Sachen zu verfügen. Wer nicht durch Verbrauch und Ersparnis, durch freie Wahl in der Gegenwart und eigene Sorge für die Zukunft, durch Arbeit und Genuss nach eigener Entscheidung sein Leben sich selbst einrichten kann nach seiner Eigenart und seinem Belieben, der wird nicht als menschliche Person, sondern als

ein Vieh behandelt, und sein Wolbefinden kann auch nur das des Viehes sein.

4. Der oberste Gesichtspunkt, nach dem die rechtliche Institution des Eigenthums das von der Natur der Menschen und der Dinge gelieferte Material ordnet, ist der der Gerechtigkeit; nächst diesem werden dann auch Rücksichten der Zweckmässigkeit von Bedeutung. Die Gerechtigkeit aber darf nicht in abstracter Gleichheit gefunden werden. Ein Satz wie der zuweilen gehörte: es dürfe kein Sondereigenthum geben, weil die Menschen alle gleiches Recht auf den Genuss der Güter der Welt haben, ist ein wahres Nest von Verkehrtheiten. Recht hat zunächst jeder nur so viel, wie ihm die Rechtsordnung ausdrücklich zugesteht; gerecht aber kann es niemals heissen, dass jeder gleich viel geniesse, sondern nur dass jedem der Genuss zugemessen sei nach seiner Würdigkeit, und zwar nach seiner Würdigkeit gerade für dieses bestimmte einzelne Gut, nämlich für den Genuss von Sachgütern. Aber gesetzt selbst, Gleichheit des Genusses wäre das Gerechte, so würde dieselbe doch niemals vermittelt werden können durch objective Gleichheit der Güter; denn die Genussfähigkeit der Menschen ist verschieden, und die Objecte, die dem Einen Genuss bereiten, bereiten ihn nicht auch dem Anderen oder bereiten ihn diesem doch nicht in gleichem Maasse. Was in diesem Verhältnisse gerecht ist, das lässt sich nur begreifen von dem obersten Grundsatze aus, dass mit dem Begriffe der Person auch der Begriff des Sondereigenthums gesetzt ist. Daraus ergiebt sich als Forderung der Gerechtigkeit, nicht dass das Eigenthum für alles, was Person ist, das gleiche sei, was ja unmöglich und wegen der unendlichen Verschiedenheit der Personen auch völlig ungerecht wäre, sondern dass das Eigenthumsrecht für alle das gleiche sei, und diesem Ziele nähert sich in der That die Entwicklung des Rechtes stetig fortschreitend an. Sobald alle Menschen als Personen in ihrer Freiheit anerkannt sind, so folgt daraus für alle principiell das gleiche Recht, Eigenthum zu erwerben; aber es lässt sich nicht aus der gleichen Freiheit aller auch Gleichheit der Güter ableiten, so lange die Personen sonst ungleich sind. Gerade die Ungleichheit des Sondereigenthums ist das einzig Gerechte wegen der Ungleichheit der Menschen, und selbst eine annähernde Gleichheit des Genusses lässt sich nur durch solche Ungleichheit erreichen. Objective Benachtheiligung an Gütern ist noch nicht subjective Verminderung des Woles. Wer die Gleichheit nur in den Gütern will, der hat noch nichts erreicht, so lange er die Ungleichheit in allen anderen Beziehungen bestehen lassen muss. Denn den von Wesen Ungleichen würde

auch der gleiche Besitz als ein völlig Ungleiches zufallen. Die Menschen aber gleich machen, das heisst die Natur umkehren und den Menschen vernichten. Armuth mag zuweilen schmerzlich sein und macht jedenfalls abhängig; aber Dummheit, Unbildung, Feigheit, Schlechtigkeit überhaupt hat die gleiche Wirkung. Leitet man aus der gleichen Freiheit die Forderung der Gleichheit des Besitzes ab, so muss man mit gleichem Rechte auch die Gleichheit aller an Verstand, Muth, Fleiss und Bildung als Consequenz der gleichen Freiheit fordern. Danach brächte jeder Mensch auch einen unveräusserlichen Anspruch auf einen kräftigen Leib, auf gesunde Lungen, auf eine mittlere Dosis Verstand und Willenskraft mit zur Welt, und wer beträchtlich mehr oder weniger davon hätte, müsste todtgeschlagen werden, weil sonst die Gleichheit doch nicht durchführbar wäre.

5. Die Ungleichheit der Güter im Sondereigenthum ist mithin ebenso durch die Gerechtigkeit gefordert, wie sie durch die Natur gegeben ist. Denkt man sich einen Zustand vor allem Rechte, so würden hier Glück und Zufall, Verschiedenheit des Talentes und des Willens, der Kraft und Selbstbeherrschung ungehindert wirken und eine noch stärkere Ungleichheit zur Folge haben, als sie im Rechtszustande vorhanden ist. In diesem kommen dann als Ursachen der Ungleichheit noch die Verschiedenheit der historischen Situation, die des Standes und der Classe hinzu; andererseits freilich haben die durch das Recht gesetzten, für Alle gleichen Bedingungen des Erwerbes auch wieder eine ausgleichende Macht. Indessen, auch die grösste Ungleichheit darf man als solche noch nicht ungerecht nennen. Es ist doch wol keine Ungerechtigkeit der Natur, dass jeder Mensch von bestimmten Eltern gezeugt wird, die er sich nicht selber wählt, dass er in bestimmtem Lande, zu bestimmter Zeit zur Welt kommt, und dass durch alles das sein ganzes Lebensgeschick in individuellster Weise bestimmt wird; genau ebensowenig ist es eine Ungerechtigkeit, dass auch die für Alle gleichmässig gültige Rechtsordnung für die verschiedenen Individuen die natürliche Ungleichheit der Güter zu beseitigen doch nicht im Stande ist. Auch diese Ungleichheit gehört dazu, damit der Mensch in vollstem Maasse Individuum sei, und damit alle ursprünglich im Begriffe des Menschlichen enthaltene Mannigfaltigkeit zu allseitigster und reichhaltigster Entfaltung komme. Die Ungleichheit der Güter, die Noth des Einen neben dem relativen Ueberfluss des Anderen liegt ebenso in der Idee des Eigenthums, wie das Eigenthum in der Idee der Persönlichkeit liegt. So wenig es ungerecht ist, dass der Eine schön, der Andere hässlich, der Eine ein Mann, der

Andere ein Weib, der Eine ein Deutscher, der Andere ein Franzose ist, so wenig ist es ungerecht, dass der Eine reich, der Andere arm ist. Am allerwenigsten darf man die Rechtsinstitution für solche Ungleichheit verantwortlich machen; denn Institutionen, die die Ungleichheit des Eigenthums zu beseitigen vermöchten, lassen sich ebensowenig erdenken, wie solche, die jene anderen Unterschiede aus der Welt schaffen könnten. Wäre jene Ungleichheit aufgehoben, so würde sie sich doch im Momente immer wieder herstellen, so lange man gezwungen ist, die Production von Menschen dem Zeugungstriebe der Natur zu überlassen, und sie nicht Maschinen anvertrauen kann, die zu Millionen Exemplaren immer den völlig gleichen Typus fabricirten. Dass die Ungleichheit des Besitzes im Zusammenwirken mit allen andern Ungleichheiten der Anlage und historischen Situation das ganze Leben und Schicksal der Menschen bestimmt, darin gerade liegt die ideale Bedeutung des Eigenthums für die Ausbildung menschlicher Individualität. Dasselbe was dem Einen ein Hemmnis ist, ist dem Anderen eine Förderung; je nach Art und Kraft der Person wirkt hier die Kleinheit, wie dort die Grösse des Besitzes. Wäre die vom Rechte veranlasste Ungleichheit unbedingt ein Uebel, so müsste sie auch dann noch getragen werden, weil anders das Eigenthum, diese Grundsäule alles Menschlichen, nicht zu haben wäre; aber weit entfernt, dass sie ein Uebel wäre, ist sie vielmehr das Mittel, alle schlummernde menschliche Kraft wachzurufen. So wenig es Zufall ist, dass dieser Mensch gesund, jener krank, dieser hochbegabt, jener einfältig ist, ebensowenig ist es Zufall, dass die Vertheilung des Besitzes diesem viel, jenem wenig verliehen hat; so eng wie ihre anderen Eigenschaften gehört zur Individualität auch das Maass des Besitzes. Wer die Ungleichheit des Besitzes wegdenkt, denkt sich aus dem Menschen das Menschliche weg. Leidlich gleich sind die Wilden, die Barbaren; zunehmende Cultur und Vermenschlichung ist zunehmende Ungleichheit. Dass die Ungleichheit nicht das Maass überschreite, das von dem Interesse der menschlichen Persönlichkeit wie des rechtlich geordneten Ganzen geboten wird, das allein kann man von der besonderen Gestaltung des Eigenthumsrechtes als vernünftige Anforderung erwarten.

6. Die Institution des Eigenthums lässt sich nicht begründen durch ihren Nutzen. Es würde sich sehr schwer die Ansicht widerlegen lassen, dass der Nachtheil der Eigenthumsinstitution für Glück und Behagen der Menschen viel grösser ist als ihr etwaiger Vortheil, und dass sie deshalb auf das engste Gebiet, wo man ihrer allerdings nicht entrathen

kann, auf das Eigenthum an Sachen des unmittelbaren Verbrauches, zu beschränken ist. In solchen utilitarischen Ueberlegungen wurzelt alle socialistische Feindschaft gegen das Sondereigenthum des einzelnen Menschen und des einzelnen Hausstandes, und auf diesem Terrain sind sie unwiderleglich. Handelte es sich darum, Menschen für den Verzehr und Verbrauch zu mästen, wie es ihnen am wenigsten wehe thäte, so würde in der That die Einschränkung des Eigenthums auf Sachen des augenblicklichen Verbrauches das Angemessenste sein. Begreifen und rechtfertigen lässt sich das Eigenthum nur aus Grundsätzen der praktischen Vernunft, nach denen der Mensch als freie Persönlichkeit seine Individualität frei soll darleben können. Mit den Vertretern des Socialismus in seinen verschiedenen Schattirungen vom zahmen Kathedersocialismus durch den decidirten Staatssocialismus hindurch bis zur rasenden Unvernunft der Socialdemokratie zu disputiren, ist daher ganz unnütz, so lange es sich um die Principien handelt; erst bei concreten gesetzgeberischen Fragen der unmittelbaren Wirklichkeit, wo Nutzen und Zweckmässigkeit mit in Betracht kommt, kann die Auseinandersetzung mit der durchgehenden Tendenz auf Einschränkung des Sondereigenthums fruchtbar werden. Das Sondereigenthum als grundlegende Institution der Rechtsordnung ist entweder mit der Person und ihrer Freiheit, durch die Idee der Gerechtigkeit gegeben, oder man muss seine Vertheidigung aufgeben. Aus einzelnen Zweckmässigkeiten würde es sich nicht rechtfertigen lassen; diesen stehen jedenfalls ebenso grosse oder grössere Unzweckmässigkeiten gegenüber. Auch dadurch lässt sich das Sondereigenthum nicht begründen, dass es thatsächlich überall und immer unter den Menschen gefunden werde. Das ist erstens im strengen Sinne nicht einmal der Fall, und zweitens würde es nicht die Ansicht ausschliessen, dass das Eigenthum eine allgemein unter den Menschen verbreitete Krankheit und Verirrung sei. Jedenfalls haben die Menschen unter dem Eigenthumsrecht zu verschiedenen Zeiten sehr Verschiedenes verstanden, und es lässt sich in diesem Sinne nichts dagegen einwenden, dass das Eigenthum als eine „historische Kategorie“ bezeichnet wird. Nur darf man nicht folgern: weil das Eigenthumsrecht früherer Zeiten ein anderes gewesen sei, als das heutige, so sei die heutige Form desselben eine zufällige und willkürliche, die man auch wieder abschaffen könne, wie sie einmal eingeführt worden sei. Vielmehr das heutige Eigenthumsrecht der Völker von höchster Cultur ist zu fassen als das reife Resultat einer im wesentlichen vernünftigen und durch die Vernunft beherrschten geschichtlichen Entwicklung. Es aufzugeben und zu Formen

zurückzukehren, die sich in früherer Zeit, bei Völkern niederer Culturstufe finden, könnte nur heissen, ein mühsam erreichtes Culturgut aufgeben, um auf die Stufe relativer Uncultur zurückzusinken. Auch auf diesem Gebiete ist die geschichtliche Entwicklung nicht durch die Willkür der Menschen, durch Ungerechtigkeit und Gewalt, sondern durch die innere Logik der Thatsachen gemacht worden, und auch hier hat sie aus der Unfreiheit zur Freiheit, aus der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit hingeführt. Die Resultate dieser Entwicklung einfach umzustossen, der weiteren Entwicklung selber eine völlig veränderte Richtung anzuweisen, würde sich als einfach unmöglich erweisen. Nachdem wir freie Personen geworden sind, können wir nicht wieder Sclaven eines Gemeinwesens, des Staates, der Gemeinde oder auch der Kirche werden. Es ist wahr: die Römer zuerst haben den Eigenthumsbegriff in aller Strenge ausgebildet, und so erscheint derselbe zunächst als eine historische Besonderheit; aber diese historische Besonderheit ist zugleich der realisirte Begriff dieses Rechtsverhältnisses der Person zur Sache, von ähnlicher classischer und unvergänglicher Gültigkeit, wie etwa auf anderem Gebiete die lebenslängliche monogamische Ehe. In Einzelheiten wird sich das römische Institut in anderer historischer Umgebung und bei Menschen von anderer Art modificiren lassen müssen; das Princip selber ist unverlierbar wie der Adel des menschlichen Geschlechtes, dessen Ausdruck es ist.

7. Dass das Eigenthum selber beseitigt werden könnte, daran ist ja nicht zu denken, weil die Sache als Gebrauchsgut nothwendig in irgend welchem Eigenthum stehen muss oder nicht zum Gebrauche dienen kann. Aber wol kann man erstens den Inhalt des Eigenthumsrechtes reicher oder ärmer machen, und kann man zweitens das Eigenthum überwiegend den menschlichen Gemeinschaften oder den menschlichen Einzelpersonen überweisen. Wir sprechen zunächst von Letzterem. Dass die Gemeinschaften bestehen müssen, ergiebt sich aus der Bedürftigkeit und Schwäche des Menschen in seiner Vereinzelung; dass sie, um zu bestehen und ihre Zwecke zu erfüllen, Eigenthum haben müssen, liegt in der Natur der Dinge ebenso für die Gemeinschaften wie für die einzelnen Personen begründet. So zunächst der Staat, die erste und ursprünglichste aller Gemeinschaften, die Quelle des Rechtes und damit auch des Eigenthums; so auf dem Boden des Staates und im Rahmen seines Rechtes auch die übrigen Gemeinschaften, die er duldet, anerkennt, fördert, weil sie seinen Zwecken unmittelbar oder mittelbar hilfreich sind. Es lässt sich ferner denken, dass es bestimmte Objecte giebt, für

die es durch Gerechtigkeit und Nutzen geboten ist, dass sie im Eigenthume der Gemeinschaften und nicht der Einzelpersonen seien. Die Gemeinschaften haben genau dasselbe, zuweilen ein höheres Recht zu bestehen, als die Einzelnen, und was zu den nothwendigen Bedingungen ihres Bestandes gehört, das muss ihnen zugestanden werden. Aber die Gemeinschaften verlieren ihre für das Ganze wolthätige Bedeutung und damit auch ihre rechtliche Begründung, wenn sie die persönliche Freiheit des Einzelnen nicht heben, sondern erdrücken. Insbesondere des Staates Wille kann es niemals sein, die persönliche Freiheit mehr einzuschränken, als unbedingt nöthig ist, und der missversteht den Willen des Staates, der der Rechtsordnung solche Action der Einschränkung zumuthet, bloss weil er aus derselben irgend einen Nutzen oder Vortheil herausconstruirt. Nun kann man sich freilich nicht eine absolut für alle Zeiten gültige Grenze zwischen Sondereigenthum und Gemeineigenthum denken; diese Abgrenzung hängt vielmehr ab von den besonderen wirthschaftlichen Zuständen, von dem Grade der Individualisirung der Menschen, ihrer Einsicht und Willensstärke. Als Princip muss aber jedenfalls gelten, dass das Sondereigenthum gelten soll, soweit als das geordnete Ganze dabei bestehen kann, Gemeineigenthum nur soweit, als es zum Bestande der für das Ganze förderlichen Gemeinschaften nöthig ist und als die persönliche Freiheit dadurch nicht über Gebühr beeinträchtigt wird.

8. Was nun ferner den Inhalt des Eigenthumsrechtes anbetrifft, so ist das Eigenthum seinem Begriffe nach das ius infinitum et individuum, Verfügung über die Sache in allen nur möglichen Richtungen, weil sonst die Individualität der Person keine genügende Gewähr ihrer Entfaltung hätte. Aber allerdings, ein schlechthin unbedingtes Recht giebt es überhaupt nicht, und auch im Eigenthum liegt die Beschränkung von vorn herein darin, dass es zwar das ius utendi et abutendi re sua ist, aber nur quatenus iuris ratio patitur. Am Rechte des Staates oder anderer Rechtssubjecte hat auch das Eigenthum seine Grenze, und es fragt sich nur, wo jedesmal diese Grenze liegen soll. Dass der Eigensinn, bei dem kein objectiv gültiges Vermögens-Interesse nachweisbar ist, der Egoismus, der sich blind gegen das allgemeine Interesse verschliesst, nicht ohne weiteres rechtlichen Schutz geniessen können, ist selbstverständlich; ebenso, dass äusserste Fälle des Eingreifens in rechtmässig erworbenes Eigenthum wie in jedes erworbene Recht vorbehalten sind. Gegen Rückwirkung der Gesetze, Expropriation, Ablösung von dinglichen Rechten mit oder ohne Entgelt ist auch das Eigenthum nicht gesichert. Bei Sachen ferner, deren in bestimmter Weise zu übender